

رُوحِ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ لَلشَّافِي

لِلْعَلَّامَةِ الْأَلَوْسِيِّ ابْنِ رَأْدِي

وَارَاجِعًا إِلَى التَّرَاثِ الْمَسْرُومِ

بِكَيْفِيَّتِهِ

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



الجزء الرابع عشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية بأذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

ولاز

لحياء التراث العربي

سجلت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورة الحجر ١٥)

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بمكة وروى ذلك عن قتادة . ومجاهد ، وفي مجمع البيان عن الحسن أنها مكية إلا قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وقوله سبحانه : (كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) ، وذكر الجلال السيوطي في الاتفاق عن بعضهم استثناء الآية الأولى فقط ثم قال قلت : وينبغي استثناء قوله تعالى : « ولقد علنا المستقدمين » الآية لما أخرجه الترمذى . وغيره في سبب نزولها وإنها في صفوف الصلاة وعلى هذا فقول أبي حيان ومثله في تفسير الخازن أنها مكية بلا خلاف الظاهر في عدم الاستثناء ظاهر في قلة التنوع ، وهي تسع وتسعون آية ، قال الداني : وكذا الطبرسى بالاجماع وتحتوى على ما قيل على خمس آيات نستخرجها آية السيف . ووجه مناسبتها لما قبلها أنها مفتحة بنحو ما افتتح به السورة السابقة ومشتملة أيضاً على شرح أحوال الكفرة يوم القيامة وودادتهم لو كانوا مسلمين ، وقد اشتملت الأولى على نحو ذلك ، وأيضاً ذكر في الأولى طرف من أحوال المجرمين في الآخرة ، وذكر هنا طرف مما نال بعضاً منهم في الدنيا ، وأيضاً قد ذكر سبحانه في كل مما يتعلق بأمر السموات والأرض ما ذكر ، وأيضاً فعل سبحانه نحو ذلك فيما يتعلق بإبراهيم عليه السلام ، وأيضاً في كل من تسلية نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم مافية إلى غير ذلك مما لا يحصى .

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) قد تقدم الكلام فيه (تِلْكَ) اختار غير واحد أنه إشارة إلى السورة أى تلك السورة العظيمة الشأن (ءَايَاتُ الْكِتَابِ) الكامل الحقيق باختصاص اسم الكتاب به على الإطلاق كما يشعر به التعريف أى بعض منه مترجم مستقل باسم خاص فالمراد به جميع القرآن أو جميع المنزل إذ ذلك (وَفُرْءَانِ) عظيم الشأن كما يشعر به التفسير (مَبِينِ) مظهر في تضاعيفه من الحكم والأحكام أو لسبيل الرشد والنهى أو فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام أو ظاهر معانيه أو أمر بإجازه ، فالبيان إما من المتعدى أو اللازم ، وفي جمع وصفي الكتابية والقرآنية من تفخيم شأن القرآن ما فيه حيث أشير بالأول إلى اشتغاله على صفات كمال جنس الكتب الإلهية فكأنه ظاهراً ، وبالتالي إلى كونه متناوئاً عن غيره نسيج وحده بديعاً في بابه خارجاً عن دائرة البيان قرأنا غير ذى عوج ونحو هذا فاتحة سورة النحل خلافاً لما أخرجهنا الوصف بالقرآنية عن الوصف بالكتابية لما أن الإشارة إلى امتيازها عن سائر الكتب بعد التلوية على أنظوائه على كالات غيره منها أدخل في المدح للتلاوة منهم أول الأمر أن امتيازها عن غيره لاستقلالها بأوصاف

خاصة به من غير اشتماله على نفوت كمال سائر الكتب الكريمة وعكس هناك نظرا إلى حال تقدم القرآنية على حال السكتانية قاله بعض المحققين .

وجوز أن يراد بالكتاب اللوح المحفوظ، وذكر أن تقديمه هنا باعتبار الوجود وتأخيرها هناك باعتبار تعلق علمنا لأننا نعلم ثبوت ذلك من القرآن . وتعقب بأن إضافة الآيات إليه تنكر على ذلك إذ لا عهد باشتماله على الآيات . والزخشرى جعل هنا الإشارة إلى ما تضمنته السورة والكتاب وما عطف عليه عبارة عن السورة . وذكر هناك أن الكتاب اما اللوح وإما السورة . وإما القرآن فآثرهنا أحد الإوجه هناك . قال في الكشف : لأن الكتاب المطلق على غير اللوح أظهر، والحل على السورة أوجه مبالغة كإدله عليه أسلوب قوله تعالى : (والذي أنزل إليك من ربك الحق) وليطابق المشار إليه فانه إشارة إلى آيات السورة ثم قال : وإثار الحل على اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في الصدق لأن الظاهر من إضافة الآيات ذلك . ولما كان في التعريف نوع من الفخامة وفي التنكير نوع آخر وكان الغرض الجلع عرف الكتاب ونكر القرآن ههنا وعكس في الفصل وقدم المعرف في الموضوعين لزيادة التنويه ولما عقبه سبحانه بالحديث عن الخصوص هنالك قدم كونه قرآنا لأنه أدل على خصوص المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للاجواز ، وتعقب تفسير ذلك بالسورة دون جميع القرآن أو المنزل اذذاك بأنه غير متسارع إلى الفهم والمتسارع إليه عند الاطلاق ما ذكر وعليه يترتب فائدة يوصف الآيات بنعت ما أضيفت إليه من نفوت الكمال لا على جعله عبارة عن السورة إذ هي في الاتصاف بذلك ليست بذلك المرتبة من الشهرة حتى يستغنى عن التصريح بالوصف على أنها عبارة عن جميع آياتها فلا بد من جعل تلك إشارة إلى كل واحدة منها، وفيه من التكلف ما لا ينبغي . ثم ان الزخشرى بعد أن فسر المتعاطفين بالسورة اشار الى وجه التغاير بينهما بقوله كأنه قيل : الكتاب الجامع للكمال والغرابة في البيان ورمز الى أنه لما جعل مستقلا في الكمال والغرابة قصد قصدهما فغطأ أحدهما على الآخر فالغرض من ذكر الذات في الموضوعين الوصفان، وهذه فائدة إثار هذا الأسلوب ، ومن هذا عده من عده من التجريد قاله في الكشف .

وقال الطيبي بعد أن نقل عن البغوى توجه التغاير بين المتعاطفين بأن الكتاب ما يكتب والقرآن ما يمجع بعضه إلى بعض : فان قلت : رجع المآل إلى أن (الكتاب - قرآن) وصفان لموصوف واحد أقما مقامه فما ذلك الموصوف وكيف تقديره ؟ فان قدرته معرفة دفعه (و قرآن مبين) وان ذهبت الى أنه نكرة أباه لفظ (الكتاب) قلت : أقدره معرفة (و قرآن مبين) في تأويل المعرفة لأن معناه البالغ في الغرابة الى حد الاعجاز فهو اذ محدود بل محصور الى آخر مقال ، وهو كلام خال عن التحقيق فلا ينبغي على أربابه ، وقيل : المراد بالكتاب التوراة والإنجيل وبالقرآن الكتاب المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ذلك ابن جرير عن مجاهد . وقادة ، وأمر العطف على هذا ظاهر جدا الا أن ذلك نفسه غير ظاهر ، وفي المراد بالإشارة عليه خفاء أيضا . وفي البحر أن الإشارة على هذا القول الى مايات الكتاب وهو ياترى ثم انه سبحانه لما بين شأن الآيات لتوجيه المخاطبين الى حسن تلقى ما فيها من الاحكام والقصاص والمواعظ شرع جل شأنه في بيان المضمن فقال عز قائلا : (ربما يود الذين كفروا) بما يجب الايمان به (لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) مؤمنين بذلك ، وقيل : المراد

كفرهم بالكتاب والقرآن ويكونه من عند الله تعالى وودادتهم الانقياد لحكمه والاذعان لأمره، وفيه إيدان بأن كفرهم إنما كان بالجحود، وفيه نظر، وهذه الودادة يوم القيامة عند رؤيتهم خروج العصاة من النار هـ
أخرج ابن المبارك. وابن أبي شيبة. والبيهقي. وغيرهم عن ابن عباس. وأنس رضي الله تعالى عنهم أنها تذاكرا هذه الآية فقالا: هذا حيث يجمع الله تعالى بين أهل الخطايا من المسلمين والمشركين في النار فيقول المشركون: ما أغنى عنكم ما كنتم تعبدون فيغضب الله تعالى لهم فيخرجهم بفضل رحمته هـ

وأخرج الطبراني. وابن مردويه. بسند صحيح عن جابر بن عبد الله قال: وقال رسول الله ﷺ: إن ناسا من أمي يعذبون بذنوبهم فيكونون في النار ما شاء الله تعالى أن يكونوا ثم يعيرهم أهل الشرك فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقكم نفعمكم فلا يبقى واحد الا أخرجه الله تعالى من النار ثم قرأ رسول الله ﷺ الآية هـ
وأخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه. وأبي موسى الأشعري. وأبي سعيد الخدري نحو ذلك برفعه كل إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وروى ذلك عن كثير من السلف الصالح، فنقول الزمخشري: إن القول به باب من الودادة بيت من السفاهة قميده عقيدته الشوها. وقال الضحاك: إن ذلك في الدنيا عند الموت وانكشاف وخامة الكفر لهم، وعن ابن مسعود أن الآية في كفار قريش ودوا ذلك يوم بدر حين رأوا الغلبة للمسلمين، وفي رواية عنه وعن أناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن ذلك حين ضربت أعناقهم فغرضوا على النار هـ وذكر ابن الأباري أن هذه الودادة من الكفار عند كل حالة يعذب فيها الكافر ويسلم المسلم، (ورب) على كثرة وقوعها في كلام العرب لم تقع في القرآن الا في هذه الآية، ويقال فيها رب بضم الراء وتشديد الباء وفتحها ورب بفتح الراء ورب بضمها ورب بالضم وفتح الباء والتاء ورب بسكون التاء ورب بفتح الثلاثة وربت بفتح الاولين وسكون التاء وتخفيف الباء من هذه السبعة وربت بالضم وفتح الباء المشددة ورب بالضم والسكون ورب بالفتح والسكون فهذه سبع عشرة لغة حكاهما معادرتا ابن هشام في المغني وحكى أبو حيان إحدى عشر منها - ربنا - وإذا اعتبر ضم الاتصال بما والتجرد منها بلغت اللغات مالا يحصى، وزعم ابن فضالة (١) في الهوامل والعوامل أنها ثمانية الوضع كقد وأن فتح الباء مخففة دون التاء ضرورة وأن فتح الراء مطلقا شاذ، وهي حرف جر خلافا للكوفية. والاختش في أحد قولي. وابن الطراوة زعموا أنها اسم مبنى ككم واستدلوا على اسميتها بالأخبار عنها في قوله:

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن عارا عليك ورب قتل عار

فرب عندهم مبتدا وعار خبره، وتقع عندهم مصدرا كرب ضربة ضربت، وظرفا كرب يوم سرت، ومفعولا به كرب رجل ضربت، واختار الرضي اسميتها إلا أن أعرابها عنده رفع أبدا على أنها مبتدا لا خبر له كما اختار ذلك في قولهم: أقل رجل يقول ذلك الأزدياء وقال: إنها إن كفت بما فلا محل لها حيثنذا لكونها كحرف النفي الباخل على الجملة ومنع ذلك البصريون بأنها لو كانت اسما لجاز أن يتعدى إليها الفعل بحرف الجر فيقال رب رب عالم مررت، وأن يعود عليها الضمير ويضاف إليها وجميع علامات الاسم متفية عنها، وأجيب عن البيت بأن المعروف - وبعض - بدل رب، وإن صحت تلك الرواية فعار خبر مبتدا محذوف أي هو عار كما صرح به في قوله: هـ يارب هيجاهي خير من دعه هـ والجملة صفة المحرور وأخبره إذ هو في موضع مبتدا، ويرد قياسها على كم كما قال

أبوعل: أنهم لم يفصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين ثم وما تعمل فيه وفي مفادها أقوال: أحدها أنها للتقليل دائماً وهو قول الأكثرين، وعد في البسيط منهم الخليل وسيبويه والاختفش والمازني والفارسي والمبرد والكسائي. والفرأء وهشام. وخلق آخرون: ثانيها أنها للتكثير دائماً وعليه صاحب الدين. وابن درستويه وجماعة، وروى عن الخليل ثالثها واختاره الجلال السيوطي وفاقاً للمازني وطائفة أنها للتقليل غالباً والتكثير نادراً. رابعها عكسه وجزم به في التسهيل واختاره ابن هشام في المغني. وخامسها أنها لهما من غير غلبة لأحدهما فله أبو حيان عن بعض المتأخرين. سادسها أنها لم توضع لواحد منهما بل هي حرف اثبات لا يدل على تكثير ولا تقليل وإنما يفهم ذلك من خارج واختاره أبو حيان. سابعها أنها للتكثير في المباشرة والتقليل فيما عداها وهو قول الاعلم. وابن السيد. ثامنها أنها لمبهم العدد وهو قول ابن الباذش وابن طاهر وتصدر وجوباً غالباً، ونحو قوله:

تبقت أن رب امرئ خيل خائناً أمين وخوان يخال أميناً

وقوله: ولوعلم الأقوام كيف خلفتهم لرب مفد في القبور وحامد

يحتمل أن يكون كما قال الشمني ضرورة، وقال أبو حيان: المراد تصدرها على ما تتعاقب به فلا يقال: لقيت رب رجل عالم، وذكروا أنها قد تسبق بالاكتمال:

ألا رب مأخوذ بأجرام غيره فلا تدم من هجران من كان أجراماً

وبما صدر جواب شرط غالباً كقوله: فإن أمس مكروباً فأرب فتية. ومن غير الغالب يارب كاسية الحديث ولا تخرج غير نكرة وأجاز بعضهم جرّها المعرف بأل احتجاجاً بقوله:

ربما الجمال المؤمل فيهم وعناجيج ينيهن المهار

وأجاب الجمهور بأن الرواية بالرفع وإن صح الجر فال زائدة، وفي وجوب نعت مجرورها خلف فقال المبرد. وابن السراج. والفارسي. وأكثر المتأخرين وعزى للبصريين يجب لأجرائها مجرى حرف النفي حيث لا تقع إلا صدراً ولا يقدم عليها ما يعمل في الاسم بعدها، وحكم حرف النفي أن يدخل على جملة فلاقيس في مجرورها أن يوصف بجملة لذلك، وقد يوصف بما يجري مجراها من ظرف أو مجرور أو اسم فاعل أو مفعول وجزم به ابن هشام في المغني وأرضاه الرضي، وقال الاختفش، والفرأء، والزجاج، وابن طاهر. وابن خروف. وغيرهم لا يجب وتضمنها القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف واختاره ابن مالك وتبعه أبو حيان ونظري الاستدلال المذكور بما لا يخفى، وتجوز مضافاً إلى ضمير مجرورها معطوفاً بالواو كرب رجل وأخيه ولا يقاس على ذلك عند سيبويه، وما حكاه الأصمعي من مباشرة رب للبضاف إلى الضمير حيث قال لأعرابية أفلان أب أو أخ؟ فقالت: رب أبيه رب أخيه تريد رب أبيه رب أخيه تقدير الانفصال لكون أب وأخ من الأسماء التي يجز الوصف بها فلا يقاس عليه اتفاقاً، وتجوز ضميراً مفرداً مذكراً يفسره نكرة منصوبة مطابقة للمعنى الذي يقصده المتكلم غير مفصولة عنه، وسمع جره في قوله: رزبه عطب أفتقت من عطبه. على نية من وهو شاذ، وجوز السكوفية مطابقة الضمير للنكرة المفسرة ثنية وجمعا وثأيناً كما في قوله:

ربها فتية دعوت إلى ما يورث الحمد دائماً فأجابوا

والأصح أن هذا الضمير معرفة جرى مجرى النكرة، واختار ابن عصفور تبعاً لجماعة أنه نكرة وإن جرّها إياها ليس قليلاً ولا شاذاً خلافاً لابن مالك، وأنها زائدة في الإعراب لا المعنى، وإن محل مجرورها على حسب

العامل لا لازم النصب بالفعل الذي بعد أو بعامل محذوف خلافا للزجاج ومتابعيه في قولهم: بذلك لما يازم عليه من تعدى الفعل المتمدى بنفسه الى مفعوله بالواسطة وهو لا يحتاج اليها فيعطف على محله كما يعطف على لفظه كقوله •

(١) وسن كسنتي سناء وسننا ذعرت بمدلاح المجير نهوض
وأنها تتعلق كسائر حروف الجر وقال الرماني وابن طاهر لاتتعلق بالحرف الزائدة وان التعاقب بالعامل الذي يكون خبر المجرورها أو عاملا في موضعه أو مفسرا له قاله أبو حيان، وقال ابن هشام: قول الجمهور انها معدية للعامل أن ارادوا المذكور فخطأ إنه يتعدى بنفسه أو محذوفا يقدر بحصل ونحوه كما صرح به جماعة فقيهه تقدير مامعنى الكلام مستغنى عنه ولم يلفظ به في وقت، ثم على التعليق قال لكذبة: حذفه لحن، والخليل وسيبويه نادر كقوله :

ودوية قفر تمشى نعامها كمشى النصارى في خفاف البرندج (٢)
أى قطعتها ويرد لكذبة هذا وقولهم: رب رجل قائم ورب ابنة خير من ابن، وقوله:

الارب من تغنشه لك ناصح ومومن بالغيب غير أمين
والفارسي، والجزولي كثير وبه جزم ابن الحاجب، ورأبها واجب كما نقله صاحب البسيط عن بعضهم وخامسها، ونقل عن ابن أبي الربيع يجب حذفه إن قامت الصفة مقامه والا جاز الأمران سواء كان دليل أم لا؟ ويجب عند المبرد، والفارسي، وابن عصفور، وهو المشهور كما قال أبو حيان: ورأى الأكثرين كونه ماضيا معنى، وقال ابن السراج: يأتي حالا، وابن مالك يأتي مستقبلا واختاره في البحر لأنه قال بقلته وكثرة وقوع الماضى، وأنشد له قول سليم القشيرى:

ومعصم بالجبن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب
وقول هند: يارب قائلة غدا يالهف أم معاوية

وجعل كابن مالك الآية من ذلك وتأولها الأكثرون بأنه وضع فيها المضارع موضع الماضى على حد ونفخ في الصور وتعبه ابن هشام بأن فيه تكلفا لاقتضائه أن الفعل المستقبل عبر به عن ماض متجاوز به عن المستقبل، وأجاب الثمني بأنه لا تكلف فيه لأنهم قالوا: ان هذه الحالة المستقبلية جمات بمنزلة الماضى المتحقق فاستعمل معها ربما المختصة بالماضى وعدل الى لفظ المضارع لأنه كلام من لاخلف في اخباره فالمضارع عنده بمنزلة الماضى فهو مستقبل في التحقيق ماض بحسب التأويل وهو كما ترى، وعن أبي حيان أنه أجاب عن بيت هند بأنه من باب الوصف بالمستقبل لامن باب تعلق رب بما بعدها وهو نظير قولك، رب مسمى اليوم يحسن غدا أى رب رجل يوصف بهذا الوصف وتأول الكوفيون كما في المطول الآية بأنها بتقدير كان أى رب ما كان يود الذين كفروا فحذف لكثرة استعماله كان بعد ربما، وضم ذلك أبو حيان بأن هذا ليس من مواضع اضمار كان، وفي جمع الجوامع وشرحه ان ما-تواذ بعد رب فالغالب الكف وإيلا تها حيثند الفعل الماضى لأن

(١) قوله وسن هو الثور الوحشى، وسنتى كقبط بيت بخصص كما في القاموس والسهم بضم السين المهملة وفتح النون المشددة بقرة الوحش اه جمع، وقوله بمدلاح الخ وصف للفرس اه منه والمدلاح بالخاء المهملة كثير العرق كما في الدوس في على المنى اه (٢) البرندج السواد يسود به الحنف أو هو الزواج اه قاموس

التكثير أو التقليل إنما يكون فيما عرف حده والمستقبل مجهول كقوله :
ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبى شالات
وقد يليها المضارع (ربما يود) الآية وقد يليها الجملة الاسمية نحوه ربما الجمال المأول فيهم • وقد لا تكشف نحو
ربما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطمنة نجلاد
وقيل : يتعين بعدها الفعلية إذا كفت واليه ذهب الفارسي وأول البيت على أن مانكرة موصوفة بجملة
حذف مبتدأها أى رب شئ. هو الجمال، وقد يحذف الفعل بعدها كقوله :
فذلك ان يلقى الكريمة يلقيها حميدا وان يستغن يوما فرما
وقد تلحق بها ما ولا تكشف كقوله :

ماوى ياربها غارة شعواء كالكية بالميسم
انتهى • وبنحو تأويل الفارسي البيت أول بعضهم الآية فقال : إن (ما) نكرة موصوفة بجملة (يود) إلى آخره
والعائد محذوف، والفعل المتعلق به رب محذوف أى رب شئ. يوده الذين كفروا تحقق وثبت ونحوه
قول ابن أبى الصلت :

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال
والتزعم كون المتعلق محذوفا لأنها حيثن لا يجوز تعلقها بيود ولا بد لها من فعل تتعلق به على ما صححه
جمع، وأما على ما اختاره الرضى من كونها مبتدأ لا خبر له والمعنى قليل أو كثير وداد الذين كفروا فلا حاجة
إليه، وهذا التأويل على ما قال السمرقندى أحد قولى البصريين، وتعبه العلامة التفتازانى بأنه لا يخفى ما فيه من
التعسف وبتر النظم الكريم أى قطع (لو كانوا مسلمين) عما قبله، ووجه التعسف أن المعنى على تقليل أو تكثير
وداد على تقليل أو تكثير شئ. إلا أن يراد رب شئ. يودونه من حيث إنهم يودونه، واختار عندي ما اختاره
أبو حيان وكذا صاحب اللب من أن رب تدخل على الماضى والمضارع إلا أن دخولها على الماضى أكثر، ومن
تبع أشعار العرب رأى فيها بما دخلت فيه على المضارع ما يعد ارتكاب التأويل معه لا لا يخفى على المنصف
المتنبع واختلفوا في مفادها هنا فذهب جمع كثير إلى أنه التقليل وهو ظاهر أكثر الآثار حيث دلت على أن
ودادهم ذلك عند خروج عصاة المسلمين من جهنم وبقائهم فيها. نعم زعم بعضهم أن الحق أن ما فيها محمول على شدة
ودادهم إذ ذاك وأن نفس الوداد ليس مختصا بوقت دون وقت بل هو مقرر مستمر في كل آن يمر عليهم •

ووجه الزعمشرى الاتيان بأداة التقليل على هذا بأنه وارد على مذهب العرب في قولهم: لملك ستندم على فلكك وربما
ندم الانسان على ما فعل ولا يشكون في تندمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكا فيه
أو قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء يتحذرون من التعرض للغم المظنون كما يتحذرون من
التعرض للغم المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة
فبالحرى أن يسارعوا إليه فكيف وهم يودونه في كل ساعة اه •

والكلام عليه على ما قيل من الكناية الایمانية وفي ذلك من المبالغة ما لا يخفى، قال ابن المنير: لاشك أن العرب تعبر عن
المعنى بما يؤدى عكس مقصوده كثيرا، ومنه والله تعالى أعلم (قد تعملون أنى رسول الله اليكم) المقصود منه توخيهم
على أذاهم لموسى عليه السلام على توفر علمهم برسالته ومناصحته لهم، وقوله • قد أترك القرن مضفراً أماله •

فانه إنما يتمدح بالاكتثار من ذلك وقد عبر بقدر المفيدة للتقليل، وقد اختلف توجيه علماء البيان لذلك ففهم من وجهه بما ذكر عن الزمخشري من التنبية بالادنى على الاعلى، ومنهم من وجهه بأن المقصود في ذلك الايدان بأن المعنى قد بلغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضد وذلك شأن كل ما بلغ نهايته أن يعود إلى عكسه، وقد أوضح المتنبى عن ذلك بقوله :

ولجئت حتى كدت تبخل حائلاً للمنتهى ومن السرور بكاه

وكلا الوجهين يحمل الكلام على المبالغة بنوع من الايقاظ اليها، والعمدة في ذلك على سياق الكلام لانه إذا اقتضى مثلاً تكثيراً فدخلت فيه عبارة يشعر ظاهرها بالتقليل استيقظ السامع لأن المراد المبالغة على إحدى الطريقتين المذكورتين، وقال في الكشف: الأصل في هذا الباب أن استعارة أحد الضدين للاستعارة المقابلة للتعكيس ولا يختص بالتعكيس والتلميح على ما يوهمه ظاهر لفظ صاحب المفتاح في موضع فهو الذي عدا المبالغة من هذا القبيل لقصد التفاؤل ثم قد يختص موقعها بفائدة زائدة كما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وليس في ذلك كناية إيمائية وإنما ذلك من فوائد هذه الاستعارة وسيجيء إن شاء الله تعالى فيه كلام آتم بسطاً في سورة التكموير اهـ والحق أنه لا مانع من القول بالكناية الإيمائية كما لا يخفى، وقيل: إن التقليل بالنسبة إلى زمان ذهاب عقلم من الدهشة بمعنى أنه تدهشم أهوال القيامة فيبهتون فإن وجدت منهم أفاقة ماتمّنوا ذلك، وظاهر صنيع العلامة التفتازاني في المطول اختياره، وجوز أن تكون مستعارة للتكثير والقول بالاستعارة له لاحتياج إليه على القول المحكي عن صاحب العين ومن معه حسب سمعت، وذكر ابن الحاجب أنها نقلت من التقليل إلى التحقيق كما نقلوا قداً إذا دخلت على المضارع منه إليه . ومفعول (يود) محذوف أي الإسلام بدلالة (لو كانوا مسلمين) بنما على أن (لو) للتمني والجملة في موقع الحال أي قائلين لو كانوا مسلمين، وتقدير المفعول ما ذكرناه والذي ذهب إليه غير واحد، وقال الشهاب: تقديره النجاة ولا ينبغي تقدير الإسلام لانه يصير تقديره يودوا الإسلام لو كانوا مسلمين وهو حشو وفيه نظر .

وقال صاحب الفرائد: إن (لو كانوا) إلى آخره منزل منزلة المفعول. وتعقب بأنه غير ظاهر إذ ليس ذلك بما يعمل في الجمل إلا أن يكون بمعنى ذكروا التمني ويجرى مجرى القول على مذهب بعض النحاة . والنية في حكاية ودادتهم كالغنية في قولك: حلف بالله تعالى ليفعلن ولو قلت لأفعلن لحجاز، وعلى ذلك جاء قوله تعالى (تقاسموا بالله لنيثته) بالنون والياء وإثارة الغيبة أكثر لثلاث لا بلس والتعليل بقلة التقدير ليس بشيء كما كشف ذلك في الكشف، وأنكر قوم ورود (لو) للتمني، وقالوا ليست قسماً برأسها وإنما هي الشرطية أشربت معنى التمني وعلى الأول الأصح لأجواب لما على الأصح. وقد نص على ذلك ابن الصائغ وابن هشام الخضرأوى، ونقل أنهما قالاً تحتاج إلى جواب كجواب الشرط سهو، وذكر أبو حيان أن الذي يظهر أنها لا بد لها من جواب لكنه التزم حذفه لاشترائها معنى التمني لانه متى أمكن تقليل القواعد وجعل الشيء من باب المجاز كان أولى من تكثير القواعد وادعاء الاشتراك لانه يحتاج إلى وضعين والمجاز ليس فيه إلا وضع واحد وهو الحقيقة، وقيل: إنهما امتناعية شرطية والجواب محذوف تقديره لفازوا ومفعول (يود) ما علمت، وزعم بعضهم مصدريتها فيما إذا وقعت بعد ما يدل على التمني فالصريح حينئذ هو المفعول وهو القول بأن (ما) نكرة موصوفة بدل منها كما في البحر. وقرأ عاصم ونافع (ربما) بتخفيف الباء عن أبي عمرو والتخفيف والتشديد، وقرأ طلحة بن، صرف

وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ربنا زيادة تاه هذا، وإنما أطنبت الكلام في هذه الآية لاسيما فيما يتعلق بـرب- لما أنه قد جرى لي بحث في ذلك مع بعض العظاميين فأبان عن جهل عظيم وحق جسيم، ورأيت ورأيت الكعبة أجهل من رأيت من صفار الطلبة -رب- نعم له من العظاميين أمثال أصمهم الله تعالى وأعمى بلهم وقلمهم ولا أكثر أمثالهم (ذُرْهُمْ) أي اتركهم وقد اسفنتني غالبا عن ماضيه بماضيه وجاء قليلا وذروني في الحديث « ذروا الحبشة ماؤذوكم » والمراد من الأمر التخلية بينهم وبين شهواتهم إذ لم تنفعهم النصيحة والآنذار كأنه قيل: خلهم وشأنهم (يَأْكُلُوا وَيُمْتَعُوا) بدنيهم، وفي تقديم الأكل إيدان بأن تمتعهم إنما هو من قبيل تمتع البهائم بالماكل والمشرب، والفعل وما عطف عليه مجزوم في جواب الأمر، وأشار في الكشف أن المراد المبالغة في تخليتهم حتى كأنه عليه السلام أمر أن يأمرهم بما لا يزيدهم إلا ندما، وجه الممدق صاحب الكشف- فقال: أريد الأمر من حيث المعنى لأنه جعل أكلهم وتمتعهم الغاية المطلوبة من الأمر بالتخلية، والغايات المطلوبة أن صح الأمر بها كانت مأمورا بها بنفس الأمر وأبلغ من صريحه فإذا قلت: لازم سدة العالم تعلم منه ما ينبغي في الآخرة كان أبلغ من قولك: لازم وتعلم لأنك جعلت الأمر وسيلة الثاني فهو أشد مطلوبية وإن لم يصح جعلت مأمورا بها مجازا كقولك: اسلم تدخل الجنة، وما نحن فيه لما جعل غاية الأمر على التجوز صار مأمورا به على ما أرشدت إليه اهـ، وهو من النفاسة بمكان، وظن أن انقضاء الأمر من تقدير لاهمه قبل الفعل من بعض الأمر، وما في البحر من أنه إذا جعل (ذُرْهُمْ) أمرا بترك نصيحتهم وشغل بالله صلى الله تعالى عليه وسلم بهم لا يترتب عليه الجواب لأنهم يأكلون ويمتعون سوا ترك نصيحتهم أم لا ووقوف في ساحل التحقيق كما لا يخفى على من غاص في لجة المعاني فاستخرج درر الأسرار واستظهر أنه أمر بترك قائلهم وتخلية سيبلهم وموادعتهم ثم قال: ولذلك صح أن يكون المذكور جوابا لأنه عليه الصلاة والسلام لوشغلهم بالقتال ومصالحة السيوف وإيقاع الحروب ما غلبهم أكل ولا تمتع ويدل على ذلك أن السورة مكية وهو كما ترى هـ ثم المراد على ما قيل دوامهم على ما هم عليه لإحداث ما ذكر أو تمتعهم بلا استمتاع ما ينقص عيشهم والتمتع كذلك أمر حادث يصلح أن يكون مرتباً على تخليتهم وشأنهم فتأمل (وَيُلْهِمُهُمُ الْإِيمَانَ) ويشغلهم التوقع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال وأن لا يلقوا إلا الخير العاقبة والمآل عن الإيثار والطاعة أو عن التفكير فيما يصيرون إليه (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۚ) سوء صنيعهم إذا عاينوا جزاءهم وخامة عاقبته وأحقيقة الحال التي ألجأتهم إلى التفتي •

وظاهر كلام الأكابر أن المراد علم ذلك في الآخرة، وقيل: المراد سوف يعلمون عاقبة أمرهم في الدنيا من الذل والقتل والسبي وفي الآخرة من العذاب المرمى، وهذا كما قيل مع كونه وعيدا أيما وعيد وتهديد غيب تهديد تعاليل لا بالترك، وفيه الزام الحجة ومبالغة في الانذار إذ لا يتحقق الأمر بالصد حسبا علت الأبعد تكرر الانذار وتقرر الجحود والانسكار ومن أنذر فقد أعذر، وكذلك ما ترتب عليه من الأخلاق وما بعده، وفي الآية إشارة إلى أن التلذذ والتنعيم وعدم الاستعداد للآخرة والتأهب لها ليس من أخلاق من يطلب النجاة وجاء عن الحسن ما أطال عبد الأمل الأساء العمل •

وأخرج أحمد في الزهد والطبراني في الأوسط، والبيهقي في شعب الإيمان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لأعله الأرفقه قال: صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين وهلك آخرها بالبخل والأمل. وفي بعض الآثار عن علي كرم الله تعالى وجهه إنما أخشى عليكم اثنتين طول الأمل واتباع الهوى فإن طول الأمل ينسئ الآخرة واتباع الهوى يصد عن الحق. ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ﴾ أي قرية من القرى بالتحسفت بها وبأهلها الكافرين كما فعل ببعضها أو باخلاتها عن أهلها بعد اهلاكم كما فعل بآخرين ﴿إِلَّا وَلَهَا﴾ في ذلك الشأن ﴿كِتَابٌ﴾ أجل مقدر مكتوب في اللوح ﴿مَعْلُومٌ﴾ لا ينسى ولا يغفل عنه حتى يتصور التخلف عنه بالتقدم والتأخر، وهذا شرع في بيان سر تأخير عنايتهم. (وكتاب) مبتدأ خبره الظرف والجملة حال من (قرية) ولا يلزم تقدمها لكون صاحبها نكرة لأنها واقعة بعد التثنية وهو مسوغ للجمع للحال لأنه في معنى الوصف لاسيما وقد تأكد بكلمة (من) والمعنى ما أهلكنا قرية من القرى في حال من الأحوال إلا حال أن يكون لها كتاب معلوم لا نهلكها قبل بلوغه ولا تغفل عنه ليمكن مخالفته، أو مرتفع بالظرف والجملة كما هي حال أيضاً أي ما أهلكنا قرية من القرى في حال من الأحوال إلا وقد كان لها في حق اهلاكم أجل مقدر لا يغفل عنه.

وقال الزحشرى الجملة صفة للقرية والقياس أن لا يتوسط الواو بينهما كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا مَنذُورٌ﴾ وإنما توسطت لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال في الحال: جاءني زيد عليه ثوب وجاني عليه ثوب، وواقفه على ذلك أبو البقاء، وتعبه في البحر بأننا لانعلم أحداً قاله من النحاة، وهو مبني على أن ما بعد الألف يجوز أن يكون صفة، وقد صرح الاخفش، والفارسي بمنع ذلك، وقال ابن مالك: إن جعل ما بعد الألف لما قبلها مذهب لم يعرف لبصري ولا كوفي فلا يلتفت إليه وأبطل القول بأن الواو توسطت لتأكيد لصوقه ونقل عن منذر بن سعيد أن هذه الواو هي التي تعطى أن الحالة التي بعدها في اللفظ هي في الزمن قبل الحالة التي قبل الواو، ومنه قوله تعالى: (حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) واعتذر السكاكي بأن ذلك سهو ولا عيب فيه، ولم يرض بذلك صاحب الكشف وانتصر للزحشرى فقال: قد تكرر هذا المعنى منهم في هذا الكتاب فلا سهو كما اعتذر صاحب المفتاح، وإذا ثبت اقحام الواو كما عليه الكوفيون والقياس لا يدفعه ثبوته في الحال وفيما أضمر بعده الجار في نحو بعت الشيء شاة ودرهما وكم وكم، وهذه تدل على أن الاستعارة شائعة في الواو نوعية بل جنسية فلا تعتبر النقل الخصوصي ولا يكون من إثبات اللغة بالقياس لثبوت النقل عن نحارير الكوفة واعتضاده بالقياس، والمعنى ولا يبعد من صاحب المعاني ترجيح المذهب الكوفي إذا اقتضاه المقام كما رجحوا المذهب التميمي على الحجازي (١) في باب الاستثناء عنده، ولا خفاء أن المعنى على الوصف أبلغ وأن هذا الوصف الضيق بالموصوف منه في قوله تعالى: (إلا لها منذرون) لأنه لازم عقلي وذلك عادي جرى عليه سنة الله تعالى اهـ وفي الدر المنصون أنه قد سبق الزحشرى إلى ما قاله ابن جني ونأهيك به من مقتضى قال بعض المحققين: إن الموصوف ليس القرية المذكورة وإنما هو قرية مقدرة وقعت بدلا من المذكورة على

(١) وذلك أن بني تميم يجوزون الرفع في الاستثناء المنقطع وقد قال تعالى (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) والمعنى الصحيح فيه على الانقطاع وعلى الاتصال يحتاج إلى تكلف لصحة المعنى فأنهم اهـ منه

الخيار فيكون ذلك بمنزلة كون الصفة لها أي ما أهلكتنا قرية من القرى الا قرية لها كتاب معلوم كما في قوله تعالى: (ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع) فان (لا يسمن) الخ صفة لكن للطعام المذكور لانه إنما يدل على انحصار طعامهم الذي لا يسمن ولا يغني من جوع في الضريع، وليس المراد ذلك بل للطعام المقدر بعد (الا) أي ليس لهم طعام من شيء من الاشياء الا طعام لا يسمن الخ فليس هناك الفعل بين الموصوف والصفة بالا. واما توسيط الواو وان كان القياس عدمه فلا يذنب بكمال الاتصال انتهى. ولا يخفى انه لم يأت في أمر التوسيط بما يدفع عنه القول والقبول، وما ذكره من تقدير الموصوف بعد -الا- يدفع حديث الفصل لكن نقل ابو حيان عن الاخفش انه قال بعد منع الفصل بين الصفة والموصوف بالا: ونحو ما جاني رجل الا راكب تقديره الا رجل راكب، وفيه قبح لجعلك الصفة كالاسم، ولعل الجواب عن هذا سهل. وقرأ ابن أبي عبلة (الا لها) باسقاط الواو، وهو على ما قيل يؤيد القول بزيادتها، ولما بين سبعانه أن الامم المهلكة كان لسكل منهم وقت معين لهلاكهم وانه لم يكن الا حسبا كان مكتوبا في اللوح بين جل شانه ان كل أمة من الامم منهم ومن غيرهم لهم كتاب لا يمكن التقدم عليه ولا التأخر عنه فقال عز قائل: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ﴾ من الامم المهلكة وغيرهم -فن- هزيمة للاستغراق، وقيل: انها للتبعض وليس بذلك ﴿أَجْلًا﴾ المكتوب في كتابها أي لا يجيء هلاكها قبل مجيء كتابها أولا تمضي أمة قبل مضي أجلها، فان السبق كما نقل الامام عن الخليل اذا كان واقعا على زمني فمعناه المجاوزة والتخليف فاذا قلت: سبق زيد عمرا فمعناه أنه جاوزه وخلفه وراه وان عمرا قصرنا عنه ولم يبلغه، والسر في ذلك على ما في إرشاد العقل السليم أن الزمان يعتبر عام كذا كان معناه مضي قبل إتيانه ولم يبلغه، والسر في ذلك على ما في إرشاد العقل السليم أن الزمان يعتبر فيه الحركة والتوجه فما سبقه يتحقق قبل تحققه وأما الزمان فاما يعتبر فيه الحركة والتوجه إلى ماسيأتي من الزمان فالسابق ما تقدم إلى المقصد، وإيراده بعنوان الأجل باعتبار ما يقتضيه من السبق كما ان إيراده بعنوان الكتاب باعتبار ما يوجب به الإهلاك ﴿وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ أي وما يتأخرون.

وصيغة الاستفعال للشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له، وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعد ما ذكرني الإهلاك بصيغة الماضي لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الامم الماضية والباقية، وله نظائر في كتاب الكريم وإسنادهما إلى الأمة بعد إسناد الإهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستتخار حال الأمة بدون القرية مع ما في الأمة من العموم لأهل تلك القرى وغيرهم ممن أخرت عقوباتهم إلى الآخرة، وتأخير عدم سبقهم مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقق عذابهم إما باعتبار تقدم سبق في الوجود واما باعتبار أن المراد بيان سر تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك، وأورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية لمعنى (أمة) مع التغليب كإروعي لفظها أولا مع رعاية الفواصل ولهذا حذف الجار والمجرور، والجملة مبنية لما سبق ولذا فصلت، والمعنى أن تأخير عذابهم إلى يوم الودادة حسبا أشير إليه إنما هو لتأخير أجلهم المقدر لما يقتضيه من الحكيم ومن جملة ذلك ما علم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم قاله شيخ الاسلام. واستدل بالآية على أن كل من مات أو قتل فاما هو ميت بأجله وقد بين ذلك الامام ﴿وَقَالُوا﴾ شروع في بيان كفرهم بمن أنزل عليه الكتاب

المضمّن للكفر به ويأن ما يؤل إليه حاطم، والقائل أهل مكة قال مقاتل: نزلت الآية في عبد الله بن أمية . والنضر ابن الحرث . ونوفل بن خويلد . والوليد بن المغيرة وهم الذين قالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ ﴾ أى القرآن، وخاطبوه عليه الصلاة والسلام بذلك مع أنهم الكفرة الذين لا يعتقدون نزول شئ مستهزأ وتهكأ وإشعار أبعة حكمهم الباطل في قولهم : ﴿ أَنْتَ كَبُجْرَانٌ ﴾ يعنون يامن يدعى مثل هذا الأمر العظيم الخارق للعادة إنك بسبب تلك الدعوى متحقق جنونك على أتم وجه، وهذا كما يقول الرجل لمن يسمع منه كلاما يستعده: أنت مجنون، وقيل: حكمهم هذا لما يظهر عليه عليه الصلاة والسلام من شبه الغشى حين ينزل عليه الوحي بالقرآن، والأول على ما قيل هو الأنسب بالمقام، وذهب بعضهم إلى أن المقول الجملة المؤكدة دون النداء أما هو فمن كلام الله تعالى تبرئة له عليه الصلاة والسلام عما نسبوه إليه من أول الأمر . وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ الخ فإنه كما سيأتى إن شاء الله تعالى رد لانكارهم واستهزائهم، وقد يجاب بأن ذلك على هذا رد لما عنوه في ضمن قولهم المذكور لكن الظاهر كون السكلامهم . وقد سبقهم إلى نظيره فرعون عليه اللعنة بقوله في حق موسى عليه السلام: ﴿ إِنِّي رَسُولُ لَكُمْ الَّذِي أُرْسِلُ إِلَيْكُمْ لَمُجْنُونٍ ﴾ وتقديم الحارو والمجور على نائب الفاعل كما قيل لأن إنكارهم متوجه إلى كون النازل ذكراً من الله تعالى لا إلى كونه المنزل عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد تسليم كون النازل منه تعالى كما في قوله سبحانه: ﴿ لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْنِ عَظِيمٍ ﴾ فإن الإنكار هناك متوجه إلى كون المنزل عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام . وإيراد الفعل على صيغة المجهول لا يهام أن ذلك ليس بفعل له فاعل أو لتوجيه الإنكار إلى كون التنزيل عليه لا إلى إسناده إلى الفاعل . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما نزل عليه الذكر بتخفيف (نزل) مبنياً للفاعل ورفع (الذكر) على العالعية، وقرأه (يَا أَيُّهَا الَّذِي أُلْقِيَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ) . قال أبو حيان: وينبغي أن تجعل هذه القراءة تفسيراً لمخالفتها سواد المصحف ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا﴾ كلمة (لوما) كقولنا تستعمل في أحد معنيين امتناع الشئ ما وجود غيره والتحضيض وعند إرادة الثاني منها لا يليها إلا فعل ظاهر أو مضمّر وعند إرادة الأول لا يليها إلا إسم ظاهر أو مقدر عند البصريين، ومنه قول ابن مقبل:

لوما الحياة ولوما الدين عبتكما ببعض ما فيكما إذ عبتما عورى (١)

وعن بعضهم أن الميم في (لوما) بدل من اللام في لولا، ومثله استولى واستوى وخالته وخالته فهو خلى وخلى أى صدقى. وذكر الزمخشري أن (لو) تتركب مع لا والمعنيين وهل لا تتركب إلا مع لا وحدهما للتحضيض، واختار أبو حيان فهما البساطة وأن الميم ليست بدلا من اللام، وقال الماتلي: أن (لوما) لاترد إلا للتحضيض وهو محجوج بالبيت السابق، وأياما كان فالمراد هنا التحضيض أى هلا تأتينا ﴿بِالْمَلَأَنكَ﴾ يشهدون لك وبعضونك في الإنذار كقوله تعالى حكايه عنهم: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أو يعاقبون على تكذيبك كما كانت تأتي الأمم المكذبة لرسلهم ﴿إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ في دعواك أن قدرة الله تعالى على ذلك مما لا ريب فيه وكذا احتياجه اليه في تمشية أمرك إذ لا تصدقك في ذلك الأمر الخطير بدونه أو أن كنت من

(١) بالراء. وقيل بالذال وهو السوردة القديم والتفصيذة على ما قال بعض الفضلاء. رائية اه منه

جملة تلك الرسل الصادقين الذين عذبت أمةهم بالكذبة لهم ﴿ مَآئِزُّ الْمَلَائِكَةِ ﴾ بالنون على بناء الفعل لضمير الجلالة من التنزيل، وهي قراءة حفص. والآخرين، وابن مصرف، وقرأ أبو بكر عن عاصم. ويحيى بن وثاب (تنزل الملائكة) بضم التاء وفتح النون والزاي مبنيًا للمفعول ورفع (الملائكة) على النياية عن الفاعل وقرأ الحرميان وباقي السبعة (تنزل الملائكة) بفتح التاء والزاي على أن الأصل (تنزل) بتامين لحذف إحداها تخفيفاً ورفع الملائكة على الفاعلية وإبقاء الفعل على ظاهره أولى من جعله بمعنى تنزل الثلاثي. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (مانزل) ماضياً مخففاً مبنيًا للفعل ورفع الملائكة على الفاعلية، واليضاى بنى تفسيره على أن الفعل ينزل بالياء التحتية مبنيًا للفعل وهو ضمير الله تعالى و(الملائكة) بالنصب على أنه مفعوله، واعترض عليه أنه لم يقرأ بذلك أحد من العشرة بل لم توجد هذه القراءة في الشواذ وهو خلاف ما سلكه في تفسيره، ولعله رحمه الله تعالى قدسها. وهذا الكلام مسوق منه سبحانه إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لهم عن مقاتلهم المحكية ورداً لاقتراحهم الباطل الصادر عن محض التعصب والعناد، ولشدة استدعاء ذلك للجواب قدم رده على ما هو جواب عن أولها أعنى قوله سبحانه : (انا نحن) الخ والدول عن تطبيقه لظاهر كلامهم بصدد الاقتراح بأن يقال مثلاً ما تأتيتهم بهم لا يذيان بأنهم قد اخطأوا في الاقتراح وأن الملائكة لعلو رتبهم أعلى من أن ينسب إليهم مطلق الاتيان الشامل للانتقال من أحد الامكنة المتساوية إلى الآخر منها بل من الأسفل إلى الأعلى وأن يكون مقصد حركاتهم أولئك الكفرة وأن يدخلوا تحت ملكوت أحد من البشر وإعما الذي يليق بشأنهم النزول من مقامهم العالي وكون ذلك بطريق التنزيل من جناب الرب الجليل قاله شيخ الإسلام ه

وقيل: لعل هذا جواب لما عسى أن يخطر ب خاطر الشريف عليه الصلاة والسلام حين طلبوا منه الاتيان بالملائكة من سؤال التنزيل رغبة في إسلامهم فيكون وجه ذكر التنزيل ظاهراً وهو غير ظاهر كما لا يخفى • ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ أى إلا تنزيلاً ملتبساً بالوجه الذى اقتضته الحكمة قاله للبلاسة والجار والمجرور في موضع الصفة للبصير المحذوف مستثنى استثناء مفرغاً، وجوز فيه الحالية من الفاعل والمفعول. وجوز أبو البقاء أن تكون الباء السببية متعلقة بنزل وإليه يشير كلام ابن عطية الآتى إن شاء الله تعالى والأول أولى ومقتضى الحكمة التشريعية والتكوينية على ما قيل أن تكون الملائكة المنزلون بصور البشر وتزيههم كذلك بوجوب اللبس كما قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) وهذا إشارة إلى نفي ترتب الغرض وعدم النفع في ذلك، وقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ ۝﴾ إشارة إلى حصول الضرورة ترتب نفى المطلوب وكأنه عطف على مقدر يقتضيه الكلام السابق كأنه قيل : مانزل الملائكة عليهم إلا بصور الرجال لأنه الذى تقتضيه الحكمة فيحصل اللبس فلا يتفجعون وما كانوا إذا أنزلناهم منظرين أى ويتضرعون بتزيههم لأننا نسلكهم لا محالة ولا تؤخرهم لأنه قد جرت عادتنا في الأمم قبلهم أنا لم نأتهم بأية اقترحوها إلا والعذاب في أثرها ان لم يؤمنوا وقد علمنا منهم ذلك، والمقصود نفي أن يكون لاقتراحهم الاتيان بهم وجه على أنهم وجه بالاشارة إلى عدم نفعه أولاً والتصريح بضرره ثانياً، وقيل : يقدر المعطوف عليه لا يؤمنون كأنه قيل : مانزل الملائكة إلا بصور البشر لاقتضاء الحكمة ذلك فلا يؤمنون وما كانوا إذا منظرين، وفى النفس من هذا ومما قبله شىء ه

وقال بعض المحققين : إن المعنى مانزل الملائكة إلا ملتبساً بالوجه الذى يحق ملاسة التنزيل به مما تقتضيه

الحكمة وتجري به السنة الالهية ، والذي اقترحوه من التنزيل لأجل الشهادة لديهم وهم - هم - ومنزلتهم في الحقائق منزلتهم لا يكاد يدخل تحت الصحة والحكمة أصلاً فإن ذلك من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يفتح على غير الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام من أفراد كل المؤمنين فكيف على أمثال أولئك الكفرة اللثام ، وإنما الذي يدخل في حقهم تحت الحكمة في الجملة هو التنزيل للتعذيب والاستتصال كما فعل بأضرابهم من الامم السالفة ولو فعل ذلك لاستوصلوا بالمرء وما كانوا إذا مؤخرين كدأب سائر الامم المكذبة المستهزئة ، ومع استحقاقتهم لذلك قد جرى قلم القضاء بتأخير عذابهم إلى يوم القيامة حسباً أجمل في الآيات قبل ، وحال حائل الحكمة بينهم وبين استئصالهم لتعلق العلم بازديادهم عذاباً وبإيمان بعض ذراريهم ، ونظام إيمان بعضهم في سمط الحكمة يأباه تماديهم في الكفر والعناد - فما كانوا - الخ جواب لشرط مقدر أي ولو أزلناهم ما كانوا الخ . واعترض بأن الأوفق بقوله تعالى : (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) أن يكون الوجه الذي يحق للإبسة التنزيل به لمثل غرضهم كونهم بصور الرجال وذلك ليس من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يكون لهم أصلاً فلا يتم كلامه ، وفيه بحث كما لا يخفى ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد تفسير (الحق) هنا بالرسالة والعذاب ، ووجه الآية على ذلك نحو هذا التوجيه فقيل : المعنى ما نزل الملائكة إلا بالرسالة والعذاب ولو نزلناهم عليهم ما كانوا منظرين لأن التنزيل عليهم بالرسالة مما لا يكاد يتعين أن يكون التنزيل بالعذاب ، وذكر الماوردي الاقتصاد على الرسالة ، وروى عن الحسن الاقتصاد على العذاب ، وفي معنى ذلك ماروى عن ابن عباس من أن المعنى ما نزل الملائكة إلا بالحق الذي هو الموت الذي لا يقع فيه تقديم ولا تأخير . وقال ابن عطية : الحق ما يجب ويحق من الوحي والمنافع التي أرادها الله تعالى لعباده ، والمعنى ما نزل الملائكة إلا بالحق واجب من وحي ومنفعة لا بقتراح حكم ، وأيضاً لو نزلنا لم نتظروا بعد ذلك بالعذاب لأن عادتنا اهلاك الامم المقترحة إذا آتيناها ما اقترحوه ، وفيه ما فيه ، وقال الزمخشري . المعنى لا تنزل ملتبساً بالحكمة والمصلحة ر لا حكمة في أن تأتيتهم عياناً تشاهدونهم ويشهدون لكم بصدق النبي ﷺ لأنكم حينئذ مصدقون عن اضطرار ، وهو مبنى على أن الانزال بصورهم الحقيقية ، ومنه أخذ صاحب القيل المذكور أولاً قبله . والبيضاوي جعل المنافي للحكمة انزالهم بصور البشر حيث قال : لا حكمة في أن تأتيتهم بصور تشاهدونها فانه لا يزيدكم إلا لبساً . وقال بعضهم : أريد أن انزال الملائكة لا يكون إلا بالحق وحصول الفائدة بانزالهم وقد علم الله تعالى من حال هؤلاء الكفرة أنه لو أنزل إليهم الملائكة لبقوا مصرين على كفرهم فيصير انزالهم عبثاً باطلاً ولا يكون حقاً ، وتعقب الأقوال الثلاثة البعض من المحققين بأنه مع اخلال كل من ذلك بفضيلة الآتي لا يلزم من فرض وقوع شيء من ذلك تعجيل العذاب الذي يفيد قوله سبحانه : (وما كانوا إذا منظرين) ومن الناس من تكلف لتوجيه اللزوم على بعض هذه الأقوال بما تكلف ، واختار بعضهم كون المراد من (الحق) الهلاك والجملة بعد جواب سؤال مقدر فكأنه لما قيل : ما نزل الملائكة إلا بالهلاك إذ هو الذي يحق لأمثالهم من المعاندين قيل : فليكن ذلك فاجيب بأنه لو فعلنا ما كانوا منظرين أي وهم قد كانوا منظرين كما أجل فيما قبل من قوله سبحانه : (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) وحاصل الجواب حينئذ على ما قيل أن ما طلبوه من الاتيان بالملائكة ليشهدوا بصدق النبي ﷺ مما لا يكون لهم لأن ما اقتضته حكمتنا وجرت به عادة تنامع أمثالهم ليس إلا بالتنزيل بالهلاك دون الشهادة فإن الحكمة لا تقتضيه والمادة لم تجر فيه لأنه إن كان والملائكة بصورهم

الحقيقية لم يحصل الايمان بالغيب ولم يتحقق الاختيار الذي هو مدار التكليف وإن كان وهم بصور البشر حصل اللبس فكان وجوده كعدمه ولم التسلسل ، وينم عن التنزيل بالهلاك فاقبل مع أضراسهم من المعاندين أنا جعلناهم منظرين فلو نزلنا الملائكة وأهلكناهم عاد ذلك بالنقض لما أبرمناه حسبا فلم فيه من الحكم ، وقيل : في توجيه الآية على تقدير كون اقتراحهم لا تيان الملائكة لتعذيبهم : إن المعنى إنا ما نزل الملائكة للتعذيب إلا تنزيلا ملتبسا بما تقتضيه الحكمة ولو نزلناهم حسبا اقترحوا ما كان ذلك ملتبسا بما تقتضيه لأنها اقتضت تأخير عذابهم إلى يوم القيامة ، وحيث كان في نسبة تنزيلهم للتعذيب إلى عدم موافقة الحكمة نوع ايها لعدم استحقاقهم التعذيب عدل عما يقتضيه الظاهر إلى ماعليه النظم الكريم فكانه قيل : لو نزلناهم ما كانوا منظرين وذلك غير موافق للحكمة ، فتدبر جميع ذلك والله تعالى يتولى هداك ، هذا ولقطة (إذا) قال في الكشف : جواب وجزاء لأن الكلام جواب لهم وجزاء اشترط مقدر أى ولو نزلنا ، وصرح بافادتها هذا المعنى سيويه إلا أن الشلوين حمل ذلك على الدوام وتكلفه ، وأبو على على الغالب ، وقد تميمص للجواب عنده ، وهى حرف بسيط عند الجمهور ، وذهب قوم إلى أنها اسم ظرف وأصلها إذا الظرفية لحقها التنوين عوضا من الجملة المضاف إليها ونقل إلى الجزائية فبقي فيها معنى الربط والسبب ، وذهب الخليل إلى أنها حرف تركب من اذ وان وغلب عليها حكم الحرفية ونقلت حركة الهمة إلى الذا لثم حذفت والتزم هذا النقل فكان المعنى إذا قال القائل أزررك فقلت إذا أزررك قلت حينئذ زيارتي واقعة ولا يتكلم بهذا .

وذهب أبو على عمر بن عبد المجيد الزيدى إلى أنها مركبة من إذا وان وظاهما يعطى ما يعطى كل واحدة منها فيعطى الربط كأذا والنصب كان ثم حذفت همزة ان ثم الف إذا لالتقاء الساكنين ، والظاهر أنه لو قدر في الكلام شرط كانت مجرد التأكيد ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا) الخ ، ونقل عن الكافي أنه قال في مثل ذلك : ليست إذا هذه الكلمة المهودة وإعماهى إذا الشرطية حذفت حملتها التي تضاف إليها وعوض عنها التنوين كما في يومئذ ، وله سلف في ذلك فقد قال الزركشى في البرهان بعد ذكره : لا ذا معنيين وذكر لها بعض المتأخرين معنى ثالثا وهو أن تكون مركبة من إذا التي هي ظرف زمان ماض ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديرا لكنها حذفت تخفيفا وأبدل منها التنوين كما في قولهم حينئذ ، وليست هذه الناصبة للمضارع لأن تلك تختص به وهذه لا بل تدخل على الماضي نحو (إذا) لا منكنم) وعلى الاسم نحو (وإنكم إذا كن المفرقين) ثم قال : وهذا المعنى لم يذكره النحويون لكنه قياس ما قالوه في إذ ، وفي التذكرة لآل حيان ذكر لي علم الدين أن القاضي تقي الدين بن رزين كان يذهب إلى أن تنوين إذا عوض من الجملة المخدوفة وليس قول نحوى ، وقال الجوني : وأنا أظن أنه يجوز أن تقول لمن قاله : أنا أنيك إذا أكرمك بالرفع على معنى إذا أتيتي أكرمك فحذفت أتيتي وعوضت التنوين فسقطت الألف لالتقاء الساكنين والنصب الذى اتفق عليه النحاة لم يلها على غير هذا المعنى وهو لا ينطبق الرفع إذا أريد بها ما ذكره وذكر الجلال السيوطي أن الإجماع في القرآن على كتابتها بالألف والوقف عليه دليل على أنها اسم منون لإحرف آخره نون خصوصا إذا لم تقع ناصبة للمضارع ، فالصواب إثبات هذا المعنى لها كما جنح إليه شيخنا الكافي ومن سبق النقل عنه ، وعلى هذا فالأولى حملها في الآية على ما ذكر ، وقد ذكرنا فيما مضى بعضا من هذا الكلام فتذكر ، ثم انه تعالى يدانكاهم التنزيل واستهزاهم برسول الله صلى الله عليه وسلم وسلا

عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه: ﴿أَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ أى نحن بعظم شأننا وعلو جانبنا نزلنا الذى أنكره وأنكروا نزوله عليك وقالوا فيك لادعائه ما قالوا وعملوا منزله حيث بنو الفعل للمفعول إياه إلى أنه أمر لامصدر له وفعل لافعل له ﴿وَأَنَّا لَهُ لَحَفَظُونَ ٩﴾ أى من اكل ما يقدح فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك حتى أن الشيخ المهيب لو غير نقطة يرد عليه الصبيان ويقول له من كان: الصواب كذا ويدخل في ذلك استهزاء أولئك المستهزئين وتكذيبهم إياه دخولا أولا، ومعنى حفظه من ذلك عدم تأثيره فيه وذهبه عنه، وقال الحسن: بحفظه بإبقاء شريعته إلى يوم القيامة، وجوز غير واحد أن يراد حفظه بالاعجاز في كل وقت كما يدل عليه الجملة الاسمية من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل، ولم يحفظ سبحانه كتابا من الكتب كذلك بل استحفظها جل وعلا الربانيين والاحبار فوقع فيها ما وقع وتولى حفظ القرآن بنفسه سبحانه فلم يزل محفوظا أولا وآخرها، وإلى هذا أشار في الكشف ثم سأل بما حاصله أن الكلام لما كان مسوقا لردهم وقد تم الجواب بالأول فما فائدة التذييل بالثاني؟ وإنما يحسن إذا كان الكلام مسوقا لإثبات محفوظة الذكر أولا وآخرها، وأجاب بأنه جرى به لفرض صحيح وأدمج فيه المعنى المذكور أماما هو أن يكون دليلا على أنه منزل من عند الله تعالى آية، فالأول وإن كان ردا كان ك مجرد دعوى فقيل: ولولا أن الذكر من عندنا لما بقي محفوظا عن الزيادة والنقصان كما سواه من الكلام، وذلك لأن نظمه لما كان معجزا لم يمكن زيادة عليه ولا نقص للاخلال بالاعجاز كذا في الكشف، وفيه إشارة إلى وجه العطف وهو ظاهره.

وأنت تعلم أن الإعجاز لا يكون سببا لحفظه عن اسقاط بعض السور لأن ذلك لا يتخلل بالاعجاز فلا يخفى، فال مختار أن حفظ القرآن وإبقائه كما نزل حتى يأتي أمر الله تعالى بالاعجاز وغيره بما شاء الله عز وجل، ومن ذلك توفيق الصحابة رضي الله تعالى عنهم بحسب علمته أول الكتاب، واحتج القاضي بالآية على فساد قول بعض من الإمامية لا يبعأهم إن القرآن قد دخله الزيادة والنقصان، وضعفه الامام بأنه يجرى مجرى إثبات الشيء بنفسه لأن للقائلين بذلك أن يقولوا: إن هذه الآية من جملة الزوائد ودعوى الاعجاز في هذا المقدار لا بد لها من دليل. واحتج بها القائلون بمحدوث الكلام اللفظي وهى ظاهرة فيه ومن العجيب ما نقله عن أصحابه حيث قال: قال أصحابنا في هذه الآية دلالة على كون البسملة آية من كل سورة لأن الله تعالى قد وعد حفظ القرآن والحفظ لامع له إلا أن يبقى مصونا من الزيادة والنقصان فلو لم تكن البسملة آية من القرآن لما كان مصونا عن التغيير ولما كان محفوظا عن الزيادة، ولو جاز أن يظن بالصحابة أنهم زادوا الجاز أن يظن بهم أنهم نقصوا وذلك يوجب خروج القرآن عن كونه حجة اه، ولعمري أن تسمية مثل هذا بالخبال أولى من تسميته بالاستدلال، ولا يخفى ما في سبك الجملتين من الدلالة على كمال الكبرياء والجلالة وعلى غفامة شأن التنزيل، وقد اشتملتا على عدة من وجوه التأكيد (ونحن) ليس فصلا لأنه لم يقع بين اسمين وإنما هو ما مبتدأ أو توكيد لاسم إن، ويعلم بما قررنا أن ضمير (له) للذكر وإليه ذهب مجاهد. وقتادة. والاكثرون وهو الظاهر، وجوز الفراء وذهب إليه النزدي أن يكون راجعا إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى وأما للنبي الذى أنزل عليه الذكر لحفظون من مكر المستهزئين كقوله تعالى: (والله يصمك من الناس) والممول عليه الاول، وآخر هذا الجواب مع أنه رد لأول كلامهم الباطل لما أشرنا إليه فيما مر ولا ارتباطه

بما يعقبه من قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا ﴾ أى رسلا كما روى عن ابن عباس وإنما لم يذكر لظهور الدلالة عليه ﴿ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ متعلق بأرسلنا أو بمحذوف وقع نعتا لمفعوله المحذوف أى رسلا كائنه من قبلك ﴿ فِي شِيعِ الْأَوَّلِينَ ١٠ ﴾ أى فرقمهم كما قال الحسن . والكلبي ، واليه ذهب الزجاج ، وهو وكذا أشباع جمع شيعه وهى والفرقة الجامعة المتفقة على طريقة ومذهب مأخوذ من شاع المتعدي بمعنى تبع لأن بعضهم يشابع بعضا ويتابعه ، وتطلق الشيعة على الاعوان والانصار ، وأصل ذلك على ما قيل من الشياخ بالكسر والفتح صغار الخطب يوقدبه الكبار ، والماسبة فى ذلك نظراً للاطلاق الثانى ظاهرة وللإطلاق الاول أن التابع من حيث أنه تابع أصغر ممن يتبعه ، وإضافته الى الاولين من إضافة الموصوف الى صفته عند القراءة ومن حذف الموصوف عند البصريين أى شيع الامم الاولين ، والجار والمجرور متعلق بأرسلنا

ومعنى ارسال الرسل فى الشيع جعل كل منهم رسولاً فيما بين طائفة منهم ليتابعوه فى كل ما يأتى ويذمر من أمور الدين وكأنه لو قيل - الى - بدل (فى) لم يظهر ارادة هذا المعنى ، وقيل : إنما عدل عن الى اليها للاعلام بمزيد التمكن ، وزعم بعضهم أن الجار والمجرور متعلق بمحذوف هو صفة للمفعول المقدر أو حال ولا يخفى بعده ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ ﴾ حكاية حال ماضية كما قال الزخشرى لأن (ما) لا تدخل على مضارع الا وهو فى موضع الحال ولا على ماض الا وهو قريب من الحال وهو قول الاكثرين ، وقال بعضهم : ان الاكثر دخول (ما) على المضارع مراداً به الحال وقد تدخل عليه مراداً به الاستقبال ، وأنشد قول أبى ذؤيب :

أودى بنى وأودعوى حمرة عند الرقاد وعبرة ما تقام

وقول الاعشى يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :

له نوافلات ما يغيب نوالها وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وقال تعالى : (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) ولعله المختار وان كان ما هنا على الحكاية ، والمرادنى أتيان كل رسول لشيعته الخاصة به لانفى أتيان كل رسول لكل واحدة من تلك الشيع جميعاً أو على سبيل البدل أى ما أتى شيعه من تلك الشيع رسول خاص بها ﴿ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١ ﴾ كما يفعله هؤلاء الكفرة ، والجملة - كما قال أبو البقاء - فى محل النصب على أنها حال من ضمير المفعول فى يأتينهم إن كان المراد بالاتيان حدوثه أو فى محل الرفع أو الجر على أنها صفة رسول على لفظه أو موضعه لأنه فاعل ، وتعقب جعلها صفة له باعتبار لفظه بأنه يفضى الى زيادة من الاستغراقية فى الإثبات لمكان (إلا) وتقدير العمل فى التعت بمدها ه وجوز أن تكون نصبا على الاستثناء وان كان المختار الرفع على البديلة ، وهذا كما ترى تسلياً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هذه شئفة جهال الامم مع المرسلين عليهم السلام قبل ، وحيث كان الرسول مصحوباً بكتاب من عند الله تعالى تضمن ذكر استهزائهم بالرسول استهزاهم بالكتاب ولذلك قال سبحانه :

﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل السلك الذى سلكناه فى قلوب أولئك المستهزئين برسولهم وبما جاؤا به ﴿ نَسْلُكُكُمْ ﴾ أى ندخله يقال : سلكت الخيط فى الابرة والسنان فى المظنون أى أدخلت : وقرئ (نسلكه) وسلك وأسلك

كما ذكر أبو عبيدة بمعنى واحد، والضمير عند جمع ومنهم الحسن على ما ذكره الزنوي للذكر (في قلوب المحرمين ١٢) أي أهل مكة أو جنس المحرمين فيدخلون فيه دخولا أوليا، ومعنى المثلية كونه مقرونا بالاستهزاء غير مقبول لما تقتضيه الحكمة، وحاصله أنه تعالى يلقي القرآن في قلوب المحرمين مستهزا به غير مقبول لأنهم من أهل الخذلان ليس لهم استحقاق لقبول الحق كما ألقى سبحانه كتب الرسل عليهم السلام في قلوب شيعهم مستهزا بها غير مقبولة لذلك، وصيغة المضارع لكون المشبه به مقدما في الوجود وهو السلك الواقع في شيع الأولين.

﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ الضمير للذكر أيضا، والجملة في موضع الحال من مفعول (نسلكه) أي غير مؤمن به، وهي إمامة قدرة وإمامة مقارنة على معنى أن الالتقاء وقع بعده الكفر من غير توقف فهما في زمان واحد عرفاء، ويجوز أن تكون بيانا للجملة السابقة فلا محل لها من الأعراب، قال في الكشف: وهو الأوجه لأن في طريقة الإيهام والتفسير لاسيا في هذا المقام ما يجلب موقع الكلام. وفي إرشاد العقل السليم أنه قد جعل ضمير (نسلكه) للاستهزاء المفهوم من (يستزئون) فتعين البيانية إلا أن يجعل ضمير (به) له أيضا على أن الباء للبلابة أي يسلك الاستهزاء في قلوبهم حال كونهم غير مؤمنين بملابسة الاستهزاء، وقد ذهب إلى جواز أرجاع الضميرين إلى الاستهزاء ابن عطية إلا أنه جعل الباء للسببية، وكذا الفاضل الجلبى، ولا يخفى أن بعد ذلك يغنى عن رده. وذهب البضاوي إلى كون الضمير الأول للاستهزاء وضمير (به) للذكر وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة إذا دل الدليل عليه ليس يبعد في القرآن، وجوز على هذا كون الجملة حالا من (المحرمين) ولا يتعين كونها حالا من الضمير ليعتين رجوعه للذكر، وذكر أن عوده على الاستهزاء لا ينافي كونها مفسرة بل يقويه إذ عدم الإيمان بالذكر أنسب بتمكن الاستهزاء في قلوبهم، وجعل الآية دليلا على أنه تعالى يوجد الباطل في قلوبهم ففيها رد على المعتزلة في قولهم: أنه قبيح فلا يصدر منه سبحانه، وكأنه رحمه الله تعالى ظن أن ما فعله الزمخشري من جعل الضميرين للذكر كان رعاية لمذهبه ففعل ما فعل، ولا يخفى أنه لم يصب المحز وغفل عن قولهم: الدليل إذا طرقة الاحتمال بطل به الاستدلال.

وفي الكشف بعد كلام أن رجح الضمير إلى الاستهزاء أو الكفر مع ما فيه من تنافر النظم لا ينكره أهل الاعتزال إلا كانكار سلك الذكر بصفة التكذيب والتأويل كالتأويل، وكأنهم غفلوا عما ذكره جار الله في الشعراء حيث أجاب عن سؤال أسناد سلك الذكر بتلك الصفة إلى نفسه جل وعلا بأن المراد تمكنه مكذبا في قلوبهم أشد التمكن كشيء جلبوا عليه، ولخص المعنى ههنا بأنه تعالى يلقى في قلوبهم مكذبا لا أن التكذيب فعله سبحانه.

نعم أخرج ابن أبي حاتم عن أنس. والحسن تفسير ضمير (نسلكه) إلى الشرك، وأخرج هو. وابن جرير عن ابن زيد أنه قال في الآية: هم كما قال الله تعالى هو أضلهم ومنعهم الإيمان لكن هذا أمر وما نحن فيه آخر، واعتراض بعضهم رجوع الضمير إلى (الذكر) بأن نون العظمة لا تناسب ذلك فانما إنما تحسن إذا كان فعل المعظم نفسه فعلا يظهر له أثر قوى وليس كذلك هنا فانه تدافع وتنازع فيه. وأجاب بأن المقام إذا كان للتوبيخ يحسن ذلك، ولا يلزم أن تكون العظمة باعتبار القهر والغلبة فقد تكون باعتبار اللطف والاحسان. وتعقب ذلك الشهاب بقوله: لا يخفى أنه باعتبار القهر والغلبة يقتضى أن يؤثر ذلك في قلوبهم وليس كذلك لعدم إيمانهم

به ، وكذا باعتبار اللطف والاحسان يقتضى أن يكون سلكه في قلوبهم انعاما عليهم فأى انعام عليهم بما يقتضى الغضب فلا وجه لما ذكر ، وأنت تعلم أنه إذا كان المراد سلك ذلك وتمكنه في قلوبهم مكذبا به غير مقبول فكون الاستناد باعتبار القهر والغلبة مما لا ينبغي أن يتطوع فيه كبشاش ، والاثار الظاهر القوي لذلك بقوم على الكفر والاصرار على الضلال ولوجاهتهم كل آية ، ولا يخفى ما في (كذلك) مما يناسب نون العظمة أيضا وقد مر التنبيه عليه غير مرة ﴿ (وَقَدْ خَلَّتْ) مضت ﴾ طريقة ﴿ (الْأَوَّلِينَ ١٣) ﴾ والمراد عادة الله تعالى فيهم على أن الاضافة لأدنى ملايسة لأعلى أن الاضافة بمعنى في ، والمراد بتلك العادة على تقدير أن يكون ضمير (نسلكه) للاستهزاء الحذلان وسلك الكفر في قلوبهم أى قد مضت عادته سبحانه وتعالى في الاولين بمن بعث اليهم الرسل عليهم السلام أن يخذلهم ويسلك الكفر والاستهزاء في قلوبهم ، وعلى تقدير أن يكون للذكر الاهلاك ، وعلى هذا قول الزمخشري أى مضت طريقتهم التي سنها الله تعالى في اهلاكم حين كذبوا برسالم والمنزل عليهم ، وذكر أنه وعيد لأهل مكة على تكذيبهم ، وإلى الاول ذهب الزجاج ، وادعى الامام أنه لا يلقى بظاهر اللفظ ، وبين ذلك الطيبي قائلا : ان التعريف في (المجرمين) للعهد ، والمراد بهم المكذبون من قوم رسول الله ﷺ لأنهم المذكورون بعد أى مثل ذلك السلك الذى سلكناه في قلوب أولئك المستزئين المكذبين . للرسل الماضين نسلكه في قلوب هؤلاء المجرمين فلك أسوة بالرسول الماضية مع أهمهم المكذبة ، ولست بأوحى في ذلك وقد خات سنة الاولين ، والمقام يقتضى التقرير والتأكيد فيكون في هذا مزيد تسمية للرسول عليه الصلاة والسلام ، والوعيد بعيد لأنه لم يسبق لإهلاك الامم ذكر ، وإيثار ذلك لأنه أقرب إلى مذهب الاعتزال اهـ وفيه غفلة عن منزى الزمخشري ، وقد تفتن لذلك صاحب الكشف والله تعالى دره حيث قال : أراد أن موقع (قد خات) إلى آخره موقع الغاية في الشعراء أعنى قوله تعالى هنالك : (حتى يروا العذاب الاليم) فانهم لما شبهوا بهم قيل : لا يؤمنون وقد هلك من قبلهم ولم يؤمنوا فكذلك هؤلاء ، ومنه يظهر أن الكلام على هذا الوجه شديد الملامة ، وأما أن الوعيد بعيد لعدم سبق ذكر لإهلاك الامم ففيه أن لفظ السنة مصفا إلى ما أضيف اليه ينبي عن ذلك أشد الانباء ، ثم انه ليس المقصود منه الوعيد على ما قررناه ، وقد صرح أيضا بعض الاجلة أن الجملة استئنافية جىء بها تكملة للتسليية وتصريحا بالوعيد والتهديد ، ثم ما ذهب اليه الزمخشري من المراد بالسنة مروى عن قتادة . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عنه أنه قال في الآية : قد خلت وقائع الله تعالى فيمن خلا من الامم . وعن ابن عباس أن المراد سنتهم في التكذيب ، ولعل الاضافة على هذا على ظاهرها •

﴿ (وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ) ﴾ أى على هؤلاء المقترحين المعاندين ﴿ (بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ) ﴾ ظاهره بابا لا بابا من أبوابها الممهودة كما قيل : ﴿ (فَظَلُّوا فِيهِ) ﴾ أى في ذلك الباب ﴿ (يَعْرِجُونَ ١٤) ﴾ يصعدون حسبا ينسره لهم فيرون ما فيها من الملائكة والعجائب طول نهارهم مستوضحين لما يرونه كما يفيد - ظلوا - لأنه يقال ظل يعمل كذا اذا فعله في النهار حيث يكون للشخص ظل ، وجوز في البحر كون ظل بمعنى صاروه مع كونه خلاف الاصل مما لاداعى اليه ، وأياما كان فضمير الجمع للمقترحين ، وهو الظاهر المروى عن الحسن واليه ذهب الجبائي وأبو مسلم ، وأخرج ابن جريج عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه للبلا تكة وروى ذلك عن قتادة أيضا .

أى فظل الملائكة الذين اقترحوا اتيانهم يعرجون فى ذلك الباب وهم يرونهم على أتم وجه . وقرأ الاعمش . وأبرحوة (يعرجون) بكسر الراء وهى لغة هذيل فى العروج بمعنى الصعود ﴿لَقَالُوا﴾ لفرط عنادهم وغلوهم فى المكابرة وتقادهم عن قبول الحق : ﴿إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا﴾ أى سدت ومنعت من الابصار حقيقة وما نراه تخيل لاحقيقة له ، أخرجه ابن ابي حاتم وغيره عن مجاهد ، وروى أيضا عن ابن عباس . وقتادة فهو من السكر بالفتح ، وقال أبو حيان : بالكسر السد والحبس ، وقال ابن السيد : السكر بالفتح سد الباب والنهر وبالکسر السد نفسه ويجمع على سكور ، قال الرفاء :

غناؤنا فيه ألحان السكور اذا قل الغناء ورنات النواير

ويشهد لهذا المعنى قراءة ابن كثير : والحسن . ومجاهد (سكرت ابصارنا) بتخفيف الكاف مبني للمفعول لأن سكر الخفيف المتعدى اشتهر فى معنى السد ، وعن عمرو بن العلاء أن المراد حيرت فهو من السكر بالضم ضد الصحو ، وفسر به بأنه حالة تعرض بين المرء وعقله ، وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يمتزى من الغضب والعشق ، ولذا قال الشاعر :

سكران سكرهوى وسكر مدامة أنى يفتق فتى به سكران

والتشديد فى ذلك للتعدية لأن سكر كفرح لازم فى الاشهر وقد حكى تعديه فيكون للتكثير والمبالغة ، وأرادوا بذلك أنه فسدت أبصارنا واعتراها خلل فى احساسها كما يعترى عقل السكران ذلك فيختل ادراكه فى الكلام على هذا استعارة وكذا على الاول عند بعض ويشهد لهذا المعنى قراءة الزهرى (سكرت) بفتح السين وكسر الكاف مخففة مبني للفاعل لأن الثلاثى لازم مشهور فيه ولأن سكر بمعنى سد المعروف فيه فتح الكاف ه واختار الزجاج أن المعنى سكنت عن أبصار الحقائق من سكرت الريح تسكر سكرًا اذا ركبت ويقال : ليلة ساكرة لاربع فيها والتضعيف للتعدية ولهم أقوال أخر متقاربة فى المعنى . وقرأ أبان بن تغلب وحملة لمخافتها سواد المصحف على التفسير سحرت أبصارنا ﴿بَلْ يَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ قد سحرنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما قالوا ذلك عند ظهور سائر الآيات الباهرة ، والظاهر على ما قال القطب أنهم أرادوا أولا سكرت أبصارنا لاعتقولنا فتحنا وأن تخيلنا هذه الأشياء بأبصارنا لكن نعلم بعقولنا أن الحال بخلافه فمم أضربوا عن الحصر فى الابصار وقالوا : بل تجاوز ذلك الى عقولنا ، وفسر الزنجشري الحصر بأن ذلك ليس الا تسكيرا فأورد عليه بأن (إنما) إنما تفيد الحصر فى المذكور آخرا وحينئذ يكون المعنى ما تقدم وهو مبنى على أن تقديم المقصور على المقصور عليه لازم وخلافه ممتنع ، وقد قال المحقق فى شرح التلخيص انه يجوز اذا كان نفس التقديم يفيد الحصر كما فى قولنا : انما زيدا ضربت فانه لقصر الضرب على زيد ، وقال أبو الطيب :

صفاته لم تزده معرفة لكننا لذة ذكرناها

أى ما ذكرناها إلا لذة إلا ان هذا لا ينفع فيما نحن فيه . نعم نقل عن عروس الأفراح أن حكم أهل المعانى غير مسلم فان قولك : إنما قمت معناه لم يقع إلا القيام فهو لحصر الفعل وليس بأسخرو لو قصد حصر الفاعل لانفصل ، ثم أورد عدة أمثلة من كلام المفسرين تدل على ما ذكره فى المسئلة ، فالظاهر أن الزنجشري لا يرى ما قاله مطرداً وهم قد غفلوا عن مراده هنا قاله الشهاب ، وما نقله عن عروس الأفراح فى (إنما) قمت من أنه

لحصر الفعل ولو كان لحصر الفاعل لانفصل يخالفه ما في شرح المفتاح الشريفي من أنه إذا أريد حصر الفعل في الفاعل المضمر فإن ذكر بعد الفعل شيء من متعلقاته وجب انفصال الفاعل وتأخيرها في قولك: إنما ضرب اليوم أنا، وفي قول الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما ينافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وان لم يذكر احتمال الوجوب طردا للباب وعدمه بأن يجوز الانفصال نظرا إلى المعنى والاتصال نظرا إلى اللفظ إذ لا فاصل لفظيا أه فانه صريح في أن إنما قمت لحصر الفاعل وان لم يجب الانفصال لكن اختار السعد في شرحه وجوب الانفصال مطلقا وحكم بأن الظاهر أن معنى إنما أقوم أنا، إلا أقوم كما نقله السمرقندي. وأبو حيان مع طائفة يسيرة من النحاة أنكروا إضافة إنما للحصر أصلا وليس بالمعول عليه عند المحققين لكنهم قالوا: أنها قد تأتي لجرد التأكيد وبتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله. ووجه الشهاب الاضراب بعد أن قال هو جعل الأول في حكم المسكوت عنه دون النفي ويحتمل الثاني بأنه اضرب لأن هذا ليس بواقع في نفس الامر بل بطريق السحر أو هو باعتبار ما تفيد الجملة من الاستمرار الذي دل عليه السمية أي مسحوريننا لا تختص بهذه الحالة بل نحن مستمررون عليها في كل ما ربينا من الآيات، هذا وفي هذه الآية من وصفهم بالعناد وتواطئهم على ما هم فيه من التكذيب والفساد ما لا يخفى، وفي ذلك تأكيد لما يفهم من الآية الأولى، وقد ذكر بن المنير في المراد منها وجهها بعيدا جدا فيما أرى فقال: المراد والله تعالى أعلم إقامة الحججة على المكذبين بأن الله تعالى سلك القرآني في قلوبهم وأدخله في سويدائها كما سلك في قلوب المؤمنين المصدقين فكذب به هؤلاء وصدق به هؤلاء كل على علم وفهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولئلا يكون للكفار على الله تعالى حجة بأنهم ما فهموا وجه الإعجاز كما فهمها من آمن فأعلمهم الله تعالى. وهم في مهلة وإمكان. أنهم ما كفروا إلا على علم معاندين باغين غير معذورين ولذلك عقبه سبحانه بقوله: تعالى: (ولفتحنا عليهم) الخ أي هؤلاء فهموا القرآن وعلوا وجوه إعجازه وواجه ذلك في قلوبهم ووقروا ولكنهم قوم سجيتهم العناد وسئمهم اللداد حتى لو سلك بهم أوضح السبل وأدعاهم إلى الإيمان لقالوا بعد الايضاح العظيم: إنما سكرت أبصارنا وسحرنا وما هذه إلا خيالات لاحقاق تحتها فأسجل سبحانه عليهم بذلك أنهم لا عذر لهم بالتكذيب من عدم سماع وعي ووصول إلى القلوب وفهم كما فهم غيرهم من المصدقين لأن ذلك كان حاصلا لهم وليس بهم إلا العناد والاصرار لاغير أه فليتأمل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل، ثم أنه تعالى لما ذكر حال منكرى النبوة وكانت مفرقة على التوحيد ذكر دلائله السماوية والأرضية فقال عز قائلا: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾ الخ وإلى هنا ذهب الامام وغيره في وجه الربط.

وقال ابن عطية: انه سبحانه لما ذكر أنهم لو رأوا الآية المطلوبة في السماء لعاندوا وبقوا على ما هم فيه من الضلال عقب ذلك بهذه الآية كأنه جل شأنه قال: وإن في السماء لعبرا منصوبة غير هذه المذكورة وكفرهم بها واعراضهم عنها اصرار منهم وعتوا؛ والظاهر أن الجمل بمعنى الخلق والابداع فالجار والمجرور متعلق به، وجوز أن يكون بمعنى التصيير فهو متعلق بمحذوف على أنه مفعول ثالث له وبروجا مفعوله الأول، والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن وبذلك فسر ههنا عطية، فقد أخرج عنه ابن أبي حاتم أنه قال:

جعلنا قصورا في السماء فيها الحرس ، وأخرج عن أبي صالح أن المراد بالبروج الكواكب العظام .
وفي البحر عنه الكواكب السيارة وروى غير واحد عن مجاهد . وقادة أنها الكواكب من غير قيد . وروى عن ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ربعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل وستة جنوبية ثلاثة خريفية وثلاثة شتائية وأولها الميزان وطول كل برج عند ملامح درجته وعرضه قف درجة ص منها في جهة الشمال ومثلها في جهة الجنوب وكأنها إنما سميت بذلك لأنها تلخصن أو القصر للكواكب الحال فيها وهي في الحقيقة أجزاء الفلك الأعظم وهو المحدد المسمى بلسانهم الفلك الأطلس وفلك الأفلاك وبلسان الشرع بعكسه ولهذا يسمى الشيخ الأكبر قدس سره الفلك الأطلس بفلك البروج والمشهور تسمية الفلك الثامن وهو فلك الثوابت به لاعتباره الانقسام فيه وكان ذلك لظهور ماتتبعين به الأجزاء من الصور فيموان كان كل منها منتقلا عما عينه إلى آخر منها ليثبت الحركة الذاتية للثوابت على خلاف التوالي وإن لم يثبت لها لعدم الاحساس بها قديما ، والفلاسفة كالم ثبتت إلا كثرون حركتها على نفسها وأثبتها الشيخ أبو علي ومن تبعه من المحققين ، وقد صرحوا بأن هذه الصور المسماة بالأسماء المعلومة توهمت على المنطقة وما يقرب منها من الجانبيين من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقمت وقت القسمة في تلك الأقسام ونقل ذلك في الكفاية عن عامة المنجمين وانهم إنما توهموا لكل قسم صورة ليحصل التفهيم والتعليم بأن يقال: الدران مثلا عين الأسد . وتعقب ذلك بقوله : وهذا ليس بسديد عندى لأن تلك الصور لو كانت وهمية لم يكن لها أثر في أمثالها من العالم السفلى مع أن الأمر ليس كذلك فقد قال بطليموس في الثمرة . الصور التي في عالم التركيب وطبيعة للصور الفلكية إذ هي في ذواتها على تلك الصور فأدركتها الأوهام على ما هي عليه وفيه بحث ثم هذه البروج مختلفة الآثار والخارص بل لكل جزء من كل منها وإن كان أقل من عشرة بل أقل الأقل آثار تخالف آثار الجزء الآخر وكل ذلك آثار حكمة الله تعالى وقدرته عز وجل . وقد ذكر الشيخ الأكبر قدس سره في بعض كتبه أن آثار النجوم وأحكامها مفاضة عليها من تلك البروج المعتمدة في المحدد .

وفي الفصل الثالث من الباب الحادى والسبعين والثلاثين من فتوحاته مأمنه ان الله تعالى قسم الفلك الاطلس اثني عشر قسما سماها بروجاً وأسكن كل برج منها ملكاً وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين خزانة تحتوي كل منها على علوم شتى يهبون منها للنازل بهم قدر ما تعطيه رتبته وهي الخزائن التي قال الله تعالى فيها: (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) وتسمى عند أهل التعاليم بدرجات الفلك والنازلون بها هم الجوارى والمنازل وعيوقاتها من الثوابت والعلوم الحاصلة من تلك الخزائن الالهية هي ما يظهر في عالم الاركان من التأثيرات بل ما يظهر في مقر فلك الثوابت الى الارض الى آخر ما قال، وقد أطال قدس سره الكلام في هذا الباب وهو بمنزل عن اعتقاد المحدثين نقلة الدين عليهم الرحمة ، ثم ان في اختلاف خواص البروج حسماً تشهد به التجربة مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصانع المختار جل جلاله .
(وَزَيْنَاهَا) أى السماء بما فيها من الكواكب السيارات وغيرها وهي كثيرة لا يعلم عددها الا الله تعالى . نعم المرصود منها ألف ونيف وعشرون ورتبوا على ست مراتب وسموها اقدارا ، تزايد سداسا حتى

كان قطر ما في القدر الاول ستة أمثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب وما دون السادس لم يثبته في المراتب بل ان كان كقطعة السحاب يسمونه سحابيا والا فظلا، وذكر في الكفاية ان ما كان منها في القدر الاول فجرمه مائة وستة وخمسون مرة ونصف عشر الارض. وجاء في بعض الآثار أن أصغر النجوم كالجبل العظيم واستظهر أبو حيان عود الضمير للبروج لأنها المحدث عنها والأقرب في اللفظ والجمهور على ما ذكرنا حذر من انتشار الضمائر (لِلنَّازِئِينَ ١٦) أي بأبصارهم إليها كما قاله بعضهم لأنه المناسب للتزيين، وجوز أن يراد بالتزيين ترتيبها على نظام بديع مستتبعا للآثار الحسنة فيراد بالنظرين المتفكرون المستدلون بذلك على قدرة مقدرها وحكمة مدبرها جل شأنه (وَحَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ١٧) مطرود عن الخيرات، ويطلق الرجم على الرمي بالرجام وهي الحجارة، فالمراد بالرجيم المرمى بالنجم، ويطلق أيضا على الاهلاك والقتل الشنيع، والمراد بحفظها من الشيطان اما منعه عن التعرض لها على الإطلاق والوقوف على ما فيها في الجملة فالاستثناء في قوله تعالى: (الَّذِينَ اسْتَرْقَوْا السَّمْعَ) متصل، وإما المنع عن دخوله والاختلاط مع أهلها على نحو الاختلاط مع أهل الارض فهو حينئذ منقطع، وعلى التقديرين محل (من) النصب على الاستثناء، وجوز أبو البقاء: والخوف كونه في محل جر على أنه بدل (من كل شيطان) بدل بعض من كل واستغنى عن الضمير الرابط بالاه. واعترض بأنه يشترط في البديلة أن تكون في كلام غير موجب وهذا الكلام مثبت. ودفع بأنه في تأويل المنى أي لم تمكن منها كل شيطان أو نحوه. وأورد أن تأويل المتيقن في غير أبي منصور فاته غير مقيس ولا حسن فلا يقال مات القوم الا زيد بمعنى لم يعيشوا، ولعل القائل بالبديلة لا يسلم ذلك، وقد أولوا بالمنى قوله تعالى: (فشر بوائمه الاقليل) وقوله عليه الصلاة والسلام: «العالم هلكي الا ما علموا» الخبر وغير ذلك مما ليس فيه أبى ولا شيء من متصرفاته لكن الانصاف ضعف هذه البديلة لا يخفى.

وجوز أبو البقاء أيضا ان يكون في محل رفع على الابتداء والخبر جملة قوله تعالى: (فَاتَّبَعَهُ شُهَابٌ مَبِينٌ ١٨) وذكر أن الفاء من أجل ان (من) موصول أو شرط والاستراق افعال من السرقة وهو أخذ الشيء بخفية شبه به خطفتهم اليسيرة من الملأ الأعلى وهو المذكور في قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ خُطِفَ الْخَطْفَةَ) والمراد بالسمع المسموع، والشهاب على ما قال الراغب: الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو ويطلق على الكوكب لبريقه كشعلة النار.

وأصله من الشهة وهي بياض مختلط بسواد ولينست البياض الصافي كما يغاط فيه العامة فيقولون فرس أشهب للقرطاسي: والمراد -بمين- ظاهر أمره للبصرين ومعنى اتبعه تبعه عند الأخفش نحو ردفته وأردفته فليست الهزمة فيه للتعدية، وقيل: أتبعه أخص من تبعه لما قال الجوهرى تبعت القوم تبعاً وتباعه بالفتح إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فضت معهم وأتبعت القوم على أفعلت إذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم واستحسن الفرق بينهما الشهاب، ولما كان الاتباع محتملا للاهلاك وغيره اختلف العلماء في ذلك فحكى القرطبي عن ابن عباس أن الشهاب يمحرق ولا يقتل، وعن الحسن وطائفة أنه يقتل، وادعى أن الأول أصح، ونقل غير واحد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: ان الشياطين يركب بعضهم بعضا إلى السماء الدنيا يسترقون

السمع من الملائكة عليهم السلام فيرمون بالكواكب فلا تخطيء أبداً ففهم من تقتله ومنهم من تحرق وجهه أو جنبه أو يده أو حيث يشاء الله تعالى ومنهم من تخله فيصير غولاً فيضل الناس في البراري، وما لا يعول عليه ما يروى من أن منهم من يقع في البحر فيكون تسحاجاً ومن الناس من طعن كما قال الإمام في أمر هذا الاستراق والرمي من وجوهه * أحدها أن انقضاء الكواكب المذكور في كتب قدماء الفلاسفة وذكروا فيه أن الأرض إذا سخنت بالشمس ارتفع منها بخار يابس فاذا بلغ كرة النار التي دون الفلك احترق بها فلك الشعلة هي الشهاب . وقد يبقى زماناً مشتعلًا إذا كان كشيئاً وربما حimit الأذخنة في برد الهواء المتعاقب فانضغطت مشتعلة، وجاء أيضاً في شعر الجاهلية قال بشر بن أبي حازم :

والعير يلحقها الغبار وجحشها ينقض خلفهما انقضاء الكواكب

وقال أوس بن حجر : وانقض كالدرى يتبعه نفع يشور تخاله طنيا

إلى غير ذلك * وثانيها أن هؤلاء الشياطين كيف يجوز فيهم أن يشاهدوا ألوفاً من جنسهم يسترقون السمع فيحترقون ثم انهم مع ذلك يمدون لصنيعهم فإن من له أدنى عقل إذا رأى هلاك أبناء جنسه من تعاطى شيء مراراً امتنع منه * وثالثها أن يقال: إن تخن السحاب خمسمائة عام ف هؤلاء الشياطين إن نفذوا في جرمها وخرقوها فهو باطل لنفي أن يكون لها فطور على ما قال سبحانه : (فارجع البصر هل ترى من فطور) وإن كانوا لا ينفذون فكيف يمكنهم سماع أسرار الملائكة عليهم السلام مع هذا البعد العظيم * ورابعها أن الملائكة عليهم السلام إنما اطاعوا على الأحوال المستقبلية أما لأنهم طالعوها من اللوح المحفوظ أو لأنهم تلقفوها بالوحي، وعلى التقديرين لم لم يسكتوا عن ذكرها حتى لا يتمكن الشياطين من الوقوف عليها ؟ * وخامسها أن الشياطين مخلوقون من النار والنار لا تحرق النار بل تقويها فكيف يعقل زجرهم بهذه الشهب ؟ * وسادسها أنكم قلتم : إن هذا القذف لأجل النبوة فلم دام بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ * وسابعها أن هذه الشهب إنما تحدث بقرب الأرض بدليل أنا نشاهد حركاتها ولو كانت قريبة من الفلك لما شاهدناها كما لم نشاهد حركات الأفلاك والكواكب، وإذا ثبت أنها تحدث بالقرب من الأرض فكيف يقال : إنها تمتنع الشياطين من الوصول إلى الفلك ؟ * وثامنها أن هؤلاء الشياطين لو كان يمكنهم أن ينقلوا أخبار الملائكة عليهم السلام عن المغيبات إلى الكهنة فلم لن ينقلوا أسرار المؤمنين إلى الكفار حتى يتوصلوا بواسطة ووقوفهم على أسرارهم إلى إلحاق الضرر بهم ؟ * وتاسعها لم يمنعهم الله تعالى من الصعود ابتداء حتى لا يحتاج في دفعهم إلى هذه الشهب ؟ وقال بعضهم : أيضاً : أن السماع إنما يفيدهم إذا عرفوا لغة الملائكة فلم لم يجعلهم الله سبحانه جاهلين بلغتهم لئلا يفيدهم السماع شيئاً ، وأيضاً أن انقطع الهواء دون مقر فلك القمر لم يحدث هناك صوت إذ هو من توج الهواء والمفروض عدمه وإن لم ينقطع كان دون ذلك أصوات هائلة من توج الهواء بحركة الأجرام العظيمة وهي تمتنع من سماع أصوات الملائكة عليهم السلام في محاوراتهم ولا يكاد يظن أن أصواتهم في المحاورات تغلب هاتيك الأصوات لتسمع معها ، وأيضاً ليس في السماء الدنيا إلا القمر ولا نراه يرى به وسائر السيارات فوق (كل في فلك يسبحون) والثوابت في الفلك الثامن والرمي بشيء من ذلك يستدعي خرق السماء وتشققها ليصل الشهاب إلى الشيطان وهو مما لا يكاد يقال * وأجاب الإمام عن الأول : أولاً بأن الشهب لم تكن موجودة قبل البعثة وهذا

قول ابن عباس، فقد روى عنه أنه قال: «كان الجن يصعدون إلى السماء فيستمعون الوحي فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها أشياء من عند أنفسهم فلما بعث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منعوا مقاعدهم ولم يكن النجوم يرى بها قبل ذلك فقال لهم إبليس: ماهذا إلا لأمر حدث» الخبر.

وروى عن أبي بن كعب أنه قال: «لم يرم بنجم منذ رفع عيسى عليه السلام حتى بعث رسول الله ﷺ فرمى بها فرأت قريش (١) ما لم تر قبل فجعلوا يسيرون أنعامهم ويعتقون رقابهم يظنون أنه الفناء فبلغ ذلك كبيرهم فقال: لم تفعلون؟ فقالوا: رمى بالنجوم فقال: اعتبروا فإن تكن نجوم معروقة فهو وقت فناء الناس والأفوه أمر حدث فنظروا فإذا هي لا تعرف فأخبروه فقال: في الأمر مهلة وهذا عند ظهور نبي» الخبر، وكتب الأوائيل قدتوالت عليها التحريقات فاعل المتأخرين الحقوا هذه المسئلة بها طعنا في هذه المعجزة، وكذا الأشعار المنسوبة إلى أهل الجاهلية لعلها مختلفة عليهم. وثانياً وهو الحق بأنها كانت موجودة قبل البعثة لأسباب أخر ولا تنكر ذلك إلا أنه لا ينافي أنها بعد البعثة قد توجد بسبب دفع الشياطين وزجرهم. يروى أنه قيل للزهرى: أكان يرمى في الجاهلية؟ قال: نعم قيل: أفرايت قوله تعالى: (وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً) قال: غلطو شدد أمر هاجرين بعث النبي ﷺ، وعلى نحو هذا يخرج ما روى عن ابن عباس. وأبي رضى الله تعالى عنهم إن صح. وعن الثاني بأنه إذا جاء القدر عمى البصر فإذا قضى الله تعالى على طائفة منهم الحرق لطغيانهم وضلالهم قبض لها من الدواعي ما تقدم معه على الفعل المفضى إلى الهلاك. وعن الثالث بأن البعد بين الأرض والسماء خمسمائة علم فأما ثخن الفلك فانه لا يكون عظيماً. وعن الرابع بأنه روى عن الزهرى (٢) عن علي بن الحسين بن علي كرم الله تعالى وجهه عن ابن عباس قال: بينا النبي ﷺ جالس في نفر من أصحابه إذ رمى بنجم فاستنار فقال عليه الصلاة والسلام: «ما كنتم تقولون في الجاهلية إذا حدث، مثل هذا؟» قالوا: «كنا نقول يولد عظيم أو يموت عظيم قال عليه الصلاة والسلام: «فانها لا ترمى لموت أحد ولا لحياة ولكن ربنا تعالى إذا قضى الأمر في السماء سبحت حلة العرش ثم سبغ أهل السماء وسبغ أهل كل سماء حتى ينتهى التسبيح إلى هذه السماء ويستخبر أهل السماء حلة العرش ماذا قال ربكم؟ فيخبرونهم ولا يزال ينتهى الخبر إلى هذه السماء فيخطفه الجن فيرمون فاجأوا به فهو حق ولكنهم يزيدون فيه» وعن الخامس بأن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فالأقوى تطل مادونها. وعن السادس بأنه إنما دام لأنه عليه الصلاة والسلام أخبر بطلان الكهانة فلم يدم هذا القذف لعادت الكهانة وذلك يقدر في خبر الرسول ﷺ عن بطلانها. وعن السابع بأن البعد على مذهبتنا غير مانع من السماع فاعله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأنهم إذا وقفوا في تلك المواضع سمعوا الكلام الملائكة عليهم السلام. وعن الثامن بأنه لعل الله تعالى أقدرهم على استماع الغيوب من الملائكة وأعجزهم عن إيصال أسرار المؤمنين إلى الكفار. وعن التاسع بأنه عز وجل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وبهذا يجاب عن الأول فيما قيل. وأجيب عن الثاني بأننا نختار انقطاع الهواء والسماع عندنا بخلق الله تعالى ولا يتوقف على وجود الهواء. وتوجه، وقد يختار عدم الانقطاع ويقال: إنه تعالى شأنه

(١) يروى أنه أول من فزع للرمى بالنجوم هذا الحى من تقيف وأنهم تجاوزوا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج وكان أدمى العرب فقال لهم نحو ما ذكر في هذا الخبر أنه (٢) وقد روى هذا الخبر مسلم أنه منه

قادر على منع الهواء من التوخي بحركة هاتيك الاجرام ، وكذا هو سبحانه قادر على اسماعهم مع هاتيك الاصوات الماثلة السر وأخفى . وعن الثالث بأن كون الثوابت في الفلك الثامن هو الذي ذهب اليه الفلاسفة واحتجوا عليه بأن بعضها فيه فيجب أن يكون كلها كذلك ، أما الاول فلأن الثوابت التي تكون قريبة من المنطقة تنكشف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكشفة فوق السيارات السكاسفة ، وأما الثاني فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة في كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركزية في كرة واحدة ، وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كون كلها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون في البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين مركزية في هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر مع كونهما متشابهتين في الحركة ، وعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه النجوم في السماء الدنيا ، وقد ذكر الجلال السيوطي وغيره أنه جاء في بعض الآثار أن الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأبدى ملائكة في السماء الدنيا يسبرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن في صحة ذلك ما فيه ، على أن ما ذكر في السؤال من أن ذلك يستلزم الحرق وهو مما لا يكاد يقال إما أن يكون مبني على القول بامتناع الحرق والالتئام على الفلك المحدود وغيره فقد قرر فساد ذلك وحقق امكان الحرق والالتئام بما لا مزيد عليه في غير كتاب من كتب الكلام ، وإما أن يكون مبني على مجرد الاستبعاد فهو مما لا يفيد شيئاً لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهي واقعة ولا ظنك في مرية من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكوكب نفسه يتبع الشيطان في حرقه ، والشهاب ليس نصفاً من الكوكب لما عطل ما قيل في معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمى الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر اطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلاً .

وكذا لا يلتزم القول بأنه ينفصل عن الكوكب شعلة كالقنبس الذي يؤخذ من النار فيرمى بها كما قاله غير واحد لاحتياج في الجواب عن السؤال بما تقدم اذ يجوز أن يقال : إنه يؤثر حيث كان باذن الله تعالى هذه الشعلة المسماة بالشهاب ويحرق بها من شاء الله تعالى من الشياطين ، واطلاق الرجوم على النجوم وقولهم : رمى بالنجم يحتمل أن يكون مبني على الظاهر للرأى كما في قوله تعالى في الشمس : (تقرب في عين حمة) وقال الامام : إن هذه الشهب ليست هي الثوابت المركوزة في الفلك والا لظهر نقصان كثير في أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلاً . وأيضاً إن في جعلها رجوماً ما يوجب النقصان في زينة السماء بل هي جنس آخر غيرها يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوماً للشياطين ، ولا يأباه قوله تعالى : (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين) حيث أفاد أن تلك المصابيح هي الرجوم بأعينها لأننا نقول : كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر أمانة من التنوير والفساد ومنها مالا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحيث يزول الاشكال انتهى . والجرح والتعديل بين القولين مفوضان الى شهاب ذهك الثاقب ، وفي أجوبته السابقة رحمه الله تعالى مالا يخفى ضعفه ، وكذا شاهدته عليه بقلة الاطلاع على الاخبار الصحيحة المشهورة ، ألا ترى قوله في الجواب عن ثالث الاسئلة التسعة : إن البعد بين السماء والأرض خمسمائة عام وأما نحن الفلك فانه لا يكون عظمياً فانه مخالف لما نطق به الشريعة وهذت به الفلسفة ، أما مخالفته للاول فلا نه قد صح أن سمك كل سماء خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والأرض كذلك ، وأما مخالفته للثاني

فلا شيء لم يقل أحد من الفلاسفة: أن بين السماء والأرض هذه المسافة التي ذكرها، والافلاك عندهم مختلفة في الثخن، وقد بينوا تخن كل بالفراسخ حسبما ذكر في كتب الاجرام والابعاد، وذكروا في تخن المحدد ما يشهد بمزيد عظمة الله جل جلاله لكن لا مستند لهم قطعي في ذلك بل إن قولهم: لافضل في الفلكيات مع كونه أشبه شيء بالخطائيات يعكر عليه. وقوله في الجواب عن السادس: إنه إما دام ثلثا يقدح انقطاعه في خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن بطلان الكهانة فإنه مستلزم للدور اذ الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخبر بذلك لعلمه بدوام القذف المانع من تحقق ما تتوقف عليه الكهانة. وقوله في الجواب عن الخامس: إن النار قد تكون أقوى من نار أخرى قبطلها ظاهر في أن الشياطين نار صرفة وليس كذلك بل الحق أنهم يغلب عليهم العنصر الناري وقد حصل لهم بالتركيب ولو مع غلبة هذا العنصر ما ليس للنار الصرفة وهو ظاهر هذا ثم أعلم أنه يجوز أن يكون استراق السمع من الملائكة الذين عند السماء لا من الملائكة الذين بين كل سما وسما ليحيى حديث الثخن واستبعاد السماع معه، ويشهد لهذا ما رواه البخاري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنهم قالت: «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الامر قضى في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فيكذبون مع الكلمة مائة كذبة من عند أنفسهم» ولا ينافية ما رواه أيضا عن عكرمة أنه قال: «سمعت أبا هريرة يقول: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إذا قضى الله تعالى الامر في السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله سبحانه كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترق السمع، الخبر، اذ ليس فيه أكثر من سماع المسترق الكلمة بدقول الملائكة عليهم السلام بعضهم لبعض، وعدم منافاة هذا لذك ظاهر عند من ألقى السمع وهو شهيد، وأنه ليس في الآيات ما هو نص في أن ما نراه من الشهب لا يكون الا لرمي شيطان يسترق بل غاية ما فيها أنه اذا استرق شيطان أتبعه شهاب ورمي بنجم وأين هذا من ذلك؟ نعم في خبر الزمري ما يحتاج معه الى تأمل، وعلى هذا فيجوز أن يكون حدوث بعض ما نراه من الشهب لتصاعد البخار حسبما تقدم عن الفلاسفة، وكذا يجوز أن يكون صدور الشياطين للاستراق في كل سنة مثلاً مرة، ولا يخفى نفع هذا في الجواب عن السؤال الثاني.

ومن الناس من أجاب عنه بأنه لا يبعد أن يكون المسترقون صنفان من الشياطين تقتضي ذواتهم التصاعد نظير تصاعد الابهرة، بل يجوز أن يكون أولئك الشياطين أبخرة تعلقت بها أنفس خبيثة على نحو ما ذكر الفلاسفة من أنه قد يتعلق بذرات الأذنان نفس فتغيب وتطلع بنفسها وفيه بحث. ونقل الامام عن الجبائي أنه قال في الجواب عن ذلك: إن الحالة التي تتربهم ليس لها موضع معين وإلا لم يذهبوا اليه وإنما يمتدحون من المصير الى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فرمما صاروا الى موضعهم فتصيبهم الشهب وربما صاروا الى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا يصيبهم شيء فلما هلكوا في بعض الأوقات وسدوا في بعضها جاز أن يصيروا الى موضع يغلب على ظنونهم انها لتصيبهم فيه كما يجوز فيمن يسلك البحر إن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة فيه و تعقبه بقوله: ولقاتل أن يقول: إنهم إن صعدوا فاما أن يصلوا الى مواضع الملائكة أو الى غيرها فان وصلوا الى الاول احترقوا وأن الى الثاني لم يظفروا بمقصود أصلاً، فعلى كذا التقديرين المقصود غير حاصل فاذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محقق وجب أن يتمتعوا، وهذا بخلاف حال

المسافر في البحر فان الغالب على المسافرين فيه الفوز بالمقصود ، ثم قال : فالأقرب في الجواب أن نقول : هذه الواقعة انما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين اهـ

وأنت تعلم أن هذا لا يكاد يتم الامع القول بأنه ليس كل ما تراه من الشهب يحرق به الشياطين والأمر مع هذا القول سهل كما لا يخفى . وذكر اليبضاوى أن استراق السمع خطفتهم السيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر . أو بالاستدلال من أوضاع الكواكب وحركاتها ، وذكر عند قوله تعالى : (انهم عن السمع لمعزولون) أن السمع مشروط بمشاركتهم في صفات الذات وقبول فضان الحق والانتقاش بالصورة الملكية ونفوسهم خبيثة ظلمانية شريرة بالذات لا تقبل ذلك ، ولا يخفى ما فيه ، فانه ظاهر في أن الاستراق يقتضي مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضي المشاركة المذكورة وهو لا يتمشى على أصول الشرع ، وفي أن تلقيهم يكون من الأوضاع الفلسفية وهو مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضى أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول (من) شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى . وذكر هو . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أن الشياطين كانوا لا يجربون عن السموات فلدا ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي ﷺ منعوا من السموات كلها اهـ

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم (بقي منها إشكال) ذكره الامام مع جوابه فقال : ولقائل أن يقول : اذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان الى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقها الى الكهنة وجب أن يخرج الاخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم فيه هذا الاحتمال ، ولا يقال : ان الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد مولده صلى الله تعالى عليه وسلم لانا نقول : هذا المعجز لا يمكن اثباته الا بعد القطع بكونه عليه الصلاة والسلام رسولا وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن الا بواسطة المعجز ، وكون الاخبار عن الغيوب معجزا لا يثبت الا بعد ابطال هذا الاحتمال . وحيث أن دور وهو محال . ويمكن أن يجاب عنه بأن ثبت كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك فقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الاخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور اهـ فتدبر والله سبحانه ولى التوفيق ويده أزمه التحقيق هـ

(وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا) بسطناها ، قال الحسن : أخذ الله تعالى طينة فقال لها : انبسطي فانبسطت ، وعن قتادة أنه قال : ذكر لنا أن أم القرى مكة ومنها دحيت الأرض وبسطت ، وعن ابن عباس أنه قال : بسطناها على وجه الماء ، وقيل : يحتمل أن يكون المراد جعلناها ممتدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق ، والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الانتفاع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفى كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوي ، ونصب (الأرض) على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للمطف على الجملة الفعلية أعنى قوله تعالى : (ولقد جعلنا) الخ وليوافق ما بعده أعنى قوله سبحانه : (وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ) أى جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل ، وقد بين حكمة القاء ذلك فيها في قوله سبحانه : (وألقى في الأرض

رواسي أن تميد بكم) .

قال ابن عباس : إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفينة فأرسلها بالجلال الثقال لثلاث تمل بأهلها ، وقد تقدم الكلام في ذلك . وزعم بعضهم (١) أنه يجوز أن يكون المراد أنه تعالى فعل ذلك لتكون الجبال دالة على طرق الأرض ونواحيها فلا تميد الناس عن الجادة المستقيمة ولا يقعون في الضلال ، ثم قال : وهذا الوجه ظاهر الاحتمال . وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهاب إليه مع وجود أخبار تأباه كالجبال (وَأَنْتَنَافِيهَا) أى فى الأرض ، وهى إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه فى ذلك . وجوز أن يكون الضمير للجبال والأرض تأويل المذكورات مثلاً أو للأرض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخدام ، وعوده على الرواسي لقربها وحمل الانبات على إخراج المعادن بعيد (مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ١٩) أى مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل فى لازم معناه أو كناية أو من كل شئ مستحسن متناسب من قولهم : ظلام موزون ، وأنشد المرتضى فى درره لهذا المعنى قول عمر بن أبى ربيعة :

وحدث ألدّه وهو ما تشبهه النفوس يوزن وزنا

وقد شاع استعمال ذلك فى ظلام العجم والمولدين فيقولون : قوام موزون أى متناسب معتدل ، أو ماله قدر واعتبار عند الناس فى أبواب النعمة والمنفعة ، وقال ابن زيد : المراد ما يوزن حقيقة كالذهب والفضة وغيرهما ، و(من) كما فى البحر للبعوض ، وقال الأخفش : هى زائدة أى كل شئ (وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ) ما تعيشون به من المطاعم والمشارب والملابس وغيرها مما يتعاقب به البقاء وهى بيا صريحة . وقرأ الأعرج . وخارجة عن نافع بالهمز ، قال ابن عطية : والوجه تركه لأن الباء فى ذلك عين الكلمة ، والقياس فى مثله أن لا يبدل همزة وإنما يبدل إذا كان زائداً كياء شمائل وخبائث . لكن لما كان الباء هنا مشابهاً للياء هناك فى وقوعه بعد مدة زائدة فى الجمع عومل معاملته على خلاف القياس (وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ٢٠) عطف على معاش أى وجعلنا لكم من لستم برازقيه من العيال والممالك والخدم والدواب وما أشبهها على طريقة التغليب كما قال الفراء وغيره ، وذكرهم بهذا العنوان لرد حسابان بعض الجهلة أنهم يرتزقون منهم أو لتحقيق أن الله تعالى يرزقهم وإياهم مع ما فى ذلك من عظيم الامتنان ، ويجوز عطفه على محل (لكم) وجوز الكوفيون ويونس . والأخفش . وصححه أبو حيان العطف على الضمير المجزوءان لم يعد الجار ، والمعنى على التقديرين سواء أى وجعلنا لكم معاش ولن لستم له برازقين ، وقال الزجاج : إن (من) فى محل نصب بفعل محذوف والتقدير وأعشنا من لستم الخ أى أما غيركم لأن المعنى أعشناكم ، وقيل : إنه فى محل رفع على الابتداء وخبره محذوف لدلالة المعنى عليه أى ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معاش وهو خلاف الظاهر ، وقال أبو حيان :

لا بأس به فقد أجازوا ضربت زيدا وعمره بالرفع على الابتداء أى وعمره وضربته تخفف الخبر لدلالة ما قبله عليه . وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد أن المراد (بمن لستم) الخ الدواب والأنعام ، وعن منصور

الوحش ، وعن بعضهم ذلك الطير — فمن — على هذه الأقوال لما لا يعقل (وَأَنْ مَنْ شَيْءٍ) (ان) نافية

(من) مزيدة للتأكيد (وشيء) في محل الرفع على الابتداء أى ما شئ من الأشياء الممكنة فيدخل فيها ما ذكر دخولا أولياً والاقتصار عليه قصور. وزعم ابن جريج. وغيره ان الشئ هنا المطر خاصة (إلا عندنا خزائنه) الظرف خبر للبتداء (وخزائنه) مرتفع به على أنه فاعله لاعتاده أو مبتداً والظرف خبره والجملة خبر للبتداء الأول، والخزائن جمع خزانة ولا تفتح وهى اسم المكان الذى يحفظ فيه نفائس الأموال لا غير غلبت - على ما قيل - في العرف على الملوك والسلاطين من خزائن أرزاق الناس، شبهت مقدوراته تعالى الغائبة للحصر المندرجة تحت قدرته الشاملة في كونها مستورة عن علوم العالمين وموصولة عن وصول أيديهم مع وفور رغبتهم فيها وكونها متناهية لا يجوده وتكوينه بحيث متى تعلقت الإرادة بوجودها وجدت بلا تأخر بنفائس الأموال المخزونة في الخزائن السلطانية فذكر الخزائن على طريقة الاستعارة التخيلية قاله غير واحد، وجوز أن يكون قد شبه اقتداره تعالى على كل شئ. وإيجاده لما يشابه الخزائن المودعة فيها الأشياء المعدة لأن يخرج منها ما شاء فذكر ذلك على سبيل الاستعارة التمثيلية، والمراد مامن شئ. إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه، وقيل: الأنسب أنه مثل لعله تعالى بكل معلوم، ووجهه - على ما قيل - أنه يبقى (شئ) على عومه لشذوله الواجب والممكن بخلاف القدرة ولأن (عند) أنسب بالعلم لأن المقدور ليس عنده إلا بعد الوجود. وتعقب بأن كون المقدورات في خزان القدرة ليس باعتبار الوجود الخارجى بل الوجود العلى، وقال قوم: الخزائن على حقيقتها وهى الاماكن التى تحفظ فيها الأشياء وإن للريح مكانا للمطر مكانا ولكل مكان حفظه من الملائكة عليهم السلام، ولا يخفى أنه لا يمكن مع تعميم الشئ (وما ننزله) أى نوجد وما نكون شيئاً من تلك الأشياء ملتبساً بشئ من الأشياء (إلا بقدر معلوم ٢١) أى إلا ملتبساً بمقدار معين تقتضيه الحكمة وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية فان تخصيص كل شئ بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ما عدا ذلك مع استواء الكل في الاشكال وصحة تعلق القدرة به لا بد له من حكمة تقتضى اختصاص كل من ذلك بما اختص به *

وهذا لبيان سر عدم تكون الأشياء على وجه الكثرة حسبها هو في الخزائن، وهو اما عطف على مقدر أى ننزله وما ننزله لا بقدر آخره أو حال ما سبق أى عندنا خزائن كل شئ. والحال اننا ما ننزله لا بقدر الى آخره، فالأول لبيان سعة القدرة، والثاني لبيان بالغ الحكمة قاله، ولانا شيخ الاسلام. وقرأ الاعمش (وما نرسله الا) الى آخره، وهى على ما في البحر قراءة تفسير لخالفها السواد المصحف، والأولى في التفسير ما ذكرنا، وإنما عبر عن إيجاد ذلك وإنشائه بالتنزيل لما أنه بطريق التفضل من العالم العلوى الى العالم السفلى وقيل: لما أن فيه اخراج الشئ مما تميل اليه ذاته من العدم الى ما لا تميل اليه ذاته من الوجود، وهذا كما في قوله تعالى: (وأُنزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) وقوله سبحانه: (وأُنزلنا الحديد فيه بأس شديد) وكان من محل الشئ على المطر غره ظاهر التنزيل فارتكب خلاف ظاهره جدا، وكأنه لما كان ذلك بطريق التدريج عبر عنه بالتنزيل، وجئ بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار. واستدل بعض القائلين بشيئة المعلوم على ذلك بهذه الآية، وقد بين وجهه والجواب عنه الامام ونحن مع القائلين بالشيئة (وأرسلنا الرياح لواقف) عطف على (جعلنا لكم فيها معايش) وما بينهما اعتراض لتحقيق ماسبق وترشيح ما لحق، والواقع جمع

لاقح بمعنى حامل يقال: ناقة لاقح أى حامل، ووصف الرياح بذلك على التشبيه البليغ، شبهت الريح التي بالسحاب الماطر بالناقة الحامل لأنها حاملة لذلك السحاب أولئها الذى فيه، وقال الفراء: إنها جمع لاقح على النسب كلابن وتامر أى ذات لقاح وحمل، وذهب إليه الراغب، ويقال لضدها ريح عقيم، وقال أبو عبيدة: (لواقح) أى ملاقح جمع ملقحة كالطوائع فى قوله:

ليك يزيد ضارح لخصومة ومحتبط مما تطيح الطوائح

أى المطاوح جمع مطيحة، وهو من القمح الفحل الناقة إذالقى ماءه فيها لتحمل، والمراد ملقحات للسحاب أو الشجر فيكون قد استعير اللقح لسبب المطر فى السحاب أو الشجر، واصله اللهيا على الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز اذ الملقى فى الشجر السحاب لا الريح والرياح اللواقح هى ريح الجنوب كما رواه ابن أبى الدنيا عن قتادة مرفوعاً، وروى الدبلى بسند ضعيف عن أبى هريرة نحوه، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبيد بن عمير قال: يبعث الله تعالى الميمنة فتقم الارض فما ثم يبعث الميمنة فتثير السحاب فتجعله كسفائهم يبعث المؤلفة فتؤلف بينه فيجعله ركائهم يبعث اللواقح فتلقه فيه مطر. وقرأ حمزة (وأرسلنا الريح) بالافراد على تأويل الجنس فتكون فى معنى الجمع فلذا صح جعل (لواقح) حالاً منها وذلك كقولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، ولا يخالف هذه القراءة ما قاله فى حديث «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً» من أن الرياح تستعمل للخير والريح للشر لما قال الشهاب من أن ذلك ليس من الوضع وإنما هو من الاستعمال وهو أمر أعلى لا على فقد استعملت الريح فى الخير أيضاً نحو قوله تعالى: (وجرين بهم بريح طيبة) أو هو محمول على الاطلاق بأن لا يكون معه قرينة كالصفة والحال، وأما كون المراد بالخير الدعاء بطول العمر ليرى رياحاً كثيرة فلا وجه له. **﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُوْهُ﴾** جعلناه لكم سقياً تسقون به مزارعكم ومواشيكم وهو على ما قيل أبلغ من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معداً لهم يتفنعون به متى شاءوا، وقد فرق بين أسقى وسقى غير واحد فقد قال الأزهري: العرب تقول لكل ما كان من بطون الانعام أو من السماء أو من نهر جار أسقيته أى جعلت شرباً له وجعلت له منه مسقى فإذا كان للشفة قالوا سقى ولم يقولوا أسقى، وقال أبو على: يقال سقيته حتى روى وأسقيته نهراً جعلته شرباً له، وربما استعملوا سقى بلا همزة كأسقى كما فى قول لبيد يصف سحاباً:

أقول وصوته منى بعيد يحط الك (١) من قل الجبال

سقى قوى بنى نجد وأسقى نيمراً والقبائل من هلال

فانه لا يريد سقى قوى ما روى عطاءشهم ولكن يريد رزقهم سقياً لبلادهم يخصبون بها وبعد أن يسأل لقومه ما يروى ولغيرهم ما يخصبون به، ولا يريد على قول الأزهري أنه لا يقال أسقى فى سقيا الشفة قول ذى الرمة:

وأسقيه حتى كاد ما أبته يكلمنى أحجاره وملابه

قال الامام: لانه أراد بأسقيه أدعو له بالسقيا ولا يقال فى ذلك كما قال أبو عبيد سوى أسقى، وهذا قد جاء الضمير هنا متصلاً بعد ضمير منصوب متصل أعرف منه ومذهب سيويه فى مثل ذلك وجوب الاتصال •

﴿وَمَا أَنتُمْ لَبَّازِينَ﴾ نبي سبحانه عنهم ما أثبت لجنابهم بقوله جل جلاله: (وإن منى ما لا عندنا خزائنه) كأنه

قيل : نحن القادرون على إيجاد خزنه في السحاب وانزاله ، وما أنتم على ذلك بقادرين ، وقيل : المراد نفي حفظه
 أى وما أنتم له بمحافظين في مجاريه عن أن يغور فلا تنتفعون به وعن سفيان أن المعنى وما أنتم له بمنعنين لانزاله
 من السماء ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ﴾ بإيجاد الحياة في بعض الاجسام القابلة لها ﴿ وَنُمِيتُ ﴾ بازالتها عنها فالحياة صفة
 وجودية وهي كإثيل صفة تقتضي الحس والحركة الارادية والموت زوال تلك الصفة ، وقال بعضهم : إنه صفة
 وجودية تضاد الحياة لظاهر قوله تعالى : (الذي خلق الموت) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقد يعمم الاحياء
 والامانة بحيث يشمل الحيوان والنبات مثل أن يقال : المراد اعطاء قوة النماء وسلبها ، وتقديم الضمير للحصر ، وهو
 اما تو كدلال اول أو مبتدأ خبره الجملة بعده المجموع خبر لانا ، وجوز كونه ضمير فصل ورده أبو البقاء بوجهين •
 أحدهما أنه لا يدخل على الخبر الفعلي والثاني أن اللام لا تدخل عليه ، وتعقب ذلك في الدر المنصور بأن الثاني
 غلط فانه ورد دخول اللام عليه في قوله تعالى : (إن هذا هو القصص الحق) ودخوله على المضارع بما ذهب اليه
 الجرجاني وبعض النحاة ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (إنه هو يبدى ويعدى) ولعل ذلك المجوز بمن يرى هذا الرأي
 والعجب من من أبى البقاء فانه رد ذلك هنا وجوزة في قوله تعالى : (ومكر أولئك هو يبور) كما نقله في المعنى
 ﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ۚ ﴾ أى الباقون بعد فناء الخلق قاطبة المالكون للملك عند انقضاء زمان الملك المجازى ،
 الخائون في السكل أولا وآخر اولى لا التصرف الصورى والملك المجازى وفي هذا تنبيه على أن المتأخر
 ليس بوارث للمقدم كما يترأى من ظاهر الحال ، وتفسير الوارث بالبقى مروى عن سفيان وغيره ، وفسر بذلك
 في قوله عليه الصلاة والسلام : اللهم متعنا باسماعتنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا واجعله الوارث منا ، وهو من باب
 الاستعارة ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ ﴾ من مات ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ۚ ﴾ من هو حى لم يميت بعد
 أخرجه ابن أبى حاتم وغيره عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه المستقدمين آدم عليه السلام ومن مضى
 من ذريته والمستأخرين من فى أصلاب الرجال ، وروى مثله عن قتادة ، وعن مجاهد المستقدمين من مضى من
 الائمة (المستأخرين) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : من تقدم ولادة وموتا ومن تأخر كذلك مطلقا
 وهو من المناسبة بمكان وروى عن الحسن انه قال : من سبق إلى الطاعة ومن تأخر فيها ، وروى عن معتمر أنه
 قال : بلغنا ان الآية في القتال فحدث أبى فقال لقد نزلت قبل أن يفرض القتال ، فبلى هذا أخذ الجهاد في عموم
 الطاعة ليس بشئ ، على أنه ليس فى تفسير ذلك بالمستقدمين والمستأخرين فيها كمال مناسبة ، والمراد من عليه تعالى
 هؤلاء عليه سبحانه بأحوالهم ، والآية لبيان كمال عليه جل وعلا بعد الاحتجاج على كمال قدرته تعالى فان ما يدل
 عليها دليل عليه ضرورة ان القادر على كل شئ لابد من عليه بما يصنعه وفى تكرير قوله تعالى : (ولقد علمنا)
 ما لا يخفى من الدلالة على التأكيده ، وأخرج أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه والحاكم وصححه والبيهقى
 فى سننه ، وجماعة من طريق أبى الجوزاء عن ابن عباس قال : كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم حسناء من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون فى الصف الاول لتلا يراها ويستأخر
 بعضهم حتى يكون فى الصف المؤخر فاذا ركع نظر من تحت إبطيه فأزّل الله تعالى الآية ، وأخرج عبد الرزاق
 وابن المنذر عن أبى الجوزاء أنه قال فى الآية ولقد علمنا المستقدمين منكم فى الصفوف فى الصلاة ولم يذكر من
 حديث المرأة شيئا ، قال الترمذى : هذا أشبه أن يكون أصح ، وقال الربيع بن أنس : حرض النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم على الصف الأول في الصلاة فازدحم الناس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد فقالوا: نبيع دورنا ونشتري دوراً قريبة من المسجد فأنزل الله تعالى الآية ، وأنت تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومن هنا قال بعضهم : الأولى الخلل على العموم أي علينا من اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت والاسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك ﴿وَلَمَّا دَبَّرَكَ هُوَ يَحْشَرُهُمْ﴾ للجزاء ، وتوسيط الضمير قيل للحصر أي هو سبحانه يحشرهم لا غير ، وقيل عليه : إنه في مثل ذلك يكون الفعل مسلم الثبوت والنزاع في الفاعل وهنا ليس كذلك فالوجه جملة لأفادة التقوى . وتعقب بأن هذا في القصر الحقيقي غير مسلم وتصدير الجملة بأن لتحقيق الوعد وانتفيه على ما سبق يدل على صحة الحكم ، وفي الالتفات والتعرض لغنوان الربوبية إشعار بعلته ، وفي الإضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم دلالة على اللطف به عليه الصلاة والسلام •

وقرأ الاعمش (يحشرهم) بكسر الشين ﴿إِنَّهُ حَكِيمٌ﴾ بالغ الحكمة متقن في أفعاله . والحكمة عندهم عبارة عن العلم بالأشياء على ما هي عليه والياتيان بالأفعال على ما ينبغي ﴿عَلِيمٌ ٢٥﴾ وسع عليه كل شيء ، ولعل تقديم وصف الحكمة للإذنان باقتضائها للحشر والجزاء ، وقد نص بعضهم على أن الجملة مستأنفة للتعليل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ أي هذا النوع بأن خلقنا أصله وأول فرد من أفراده خلقاً بديعاً منطوياً على خاق سائر أفراده انطواءً إجمالاً ﴿مِنْ صَلَٰلٍ﴾ أي طين يابس يواصل أي يصوت إذا نقر . أخرجه ابن أبي حاتم عن قتادة ونقله في الدر المنصور عن أبي عبيدة ونقل عنه أبو حيان أنه قال : هو الطين المخلوط بالرمل وهو رواية عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه أنه الطين المرقق الذي يصنع منه الفخار ، وفي أخرى نحو الأول ، وقيل : هو من صلصل إذا تئن تضعف صل يقال : صل اللحم وأصل إذا أئنن وهذا النوع من المضعف مصدر يفتح أوله ويكسر كالزلال ووزنه عند جمهور البصريين فعلا ، وقال الفراء : وكثير من التحوين ففتح ككررت الفاء والعين ولا لام ، وغلطهم في الدر المنصور لأن أقل الأصول ثلاثة فاء وعين ولا م ، وقال بعض البصريين والكوفيين : فعقل ونسب أيضاً إلى الفراء بل قيل هو المشهور عنه ، وعن بعض آخر من الكوفيين أن وزنه فعل بتشديد العين والأصل صل مثلاً فلما اجتمع ثلاثة أمثال أبدل الثاني من جنس الفاء ، وخص بعضهم هذا الخلاف بما إذا لم يتخلل المعنى بسقوط الثالث فكللم وككب فالك تقول لم وكب فلو لم يصح المعنى بسقوطه نحو سسم فلا خلاف في أصالة الجمع ، وقال البني : ليس معنى قولهم : أن الأصل صلل أنه زيد فيه صاد بل هو رباعي كززل والاشتراك في أصل المعنى لا يقتضي أن يكون منه إذ الدليل دال على أن الفاء لاتزاد لكن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى ، وذكر في البحر أن صلصال بمعنى مصلصل كالمقراض بمعنى المقضض فهو مصدر بمعنى الوصف ومثله كثيره ﴿مِنْ حِمَاٍ﴾ من طين تغير واسود من مجاورة الماء ويقال للواحدة حمأة ، قال الليث : بتحريك الميم ووه في ذلك وقالوا : لانعرف الحمأة في كلام العرب إلا ساكنة الميم وعلى هذا أبو عبيدة والأكثرون ، والجار والمجرور في موضع الصفة لصلصال لما هو السنة الشائعة في الجار والمجرور بعد النكرة أي من صلصال كائن من حمأ ، وقال الحوفي : هو بدل مما قبله بأعادة الجار فكأنه قيل خلقناه من حمأ ﴿مُسْنُونٌ ٢٦﴾

أى مصور من سنة الوجهه وهى صورته، وأنشد لذلك ابن عباس قول عمه حمزة يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :

أغر كأن البدر سنة وجهه جلا الغيم عنه ضوؤه فتبددا

وأنشد غيره قول ذى الرمة :

تريك سنة وجه غير مقرقة (١) ملساء ليس بها خال ولا ندب (٢)

أو مصبوب من سن الماء صبه ويقال شن بالشين أيضا أى مفرغ على هيئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر المذابة فى القوالب، وقال قتادة ومعمر: المسنون المنتن، قيل: وهو من سنتن الحجر على الحجر اذا حككته به فالذى يسيل بينهما سنين ولا يكون الا منتئا، وقيل: هو من سنتن الحديد على المسن اذا غيرتها بالتحديد، وأصله الاستمرار فى جهة من قولهم: هو على سنن واحد وهو صفة لحلم، ويجوز أن يكون صفة لصلصال ولا ضمير فى تقدم الصفة الغير الصريحة على الصريحة، فقد قال الرضى: اذا وصفت السكره بمفرغ أو ظرف أو جملة قدم المفرد فى الاغالب وليس بواجب خلافا لبعضهم، والدليل عليه قوله تعالى: (وهذا كتاب مبارك أنزلناه) لكنه يحتاج الى نكتة لاسيما فى كلام الله تعالى لأنه لا يعدل عن الاصل لغير مقتض، ولعل النكتة ههنا مناسبة المقدم لما قبله فى أن كلا منهما من جنس المادة، وقيل: انما أخرت الصفة الصريحة تنبيها على أن ابتداء مسنونيته ليس فى حال كونه صلصالا بل فى حال كونه حما كأنه سبحانه أفرغ الحما فصور من ذلك تمثال انسان أجوف فيبس حتى اذا تقرصت ثم غيره طورا بعد طور حتى تنفخ فيه من روحه فتبارك الله احسن الخالقين، وقيل: المسنون المنسوب أى نسب اليه ذرية وهو كما ترى • (وَالْجَانُّ) هو أبو الجان كما روى عن ابن عباس ويجمع على جنان كخائط وحيطان وراع ورعيان قاله الطبرسى، وقيل: هو إبليس وروى عن الحسن. وقاتدة لكن فى الدر المصون أنه هو أبو الجن، وقال ابن بحر: هو اسم لجنس الجن وتشعب الجنس لما كان من فرد واحد مخلوق من مادة واحدة كان الجنس مخلوقا منها. وقرأ الحسن. وعمر بن عبيد (وَالْجَانُّ) بالهمز واتصاه بفعل يفسره (خَلَقْنَاهُ) وهو هنا أقوى من الرفع للعطف على الجملة الفعلية (مَنْ قَبْلُ) أى من قبل خلق الانسان، قيل: ومن هنا يظهر جواز كون المراد بالمستقدمين أحد الثوابين والمستأخرين الآخر والخطاب بقوله تعالى (منكم) للجميع وهو بعيد غاية البعده (مَنْ تَارَ السُّمُومَ ٢٧) أى الريح الحارة التى تقتل. وروى ذلك عن ابن عباس، واكثر ما تهب فى النهار وقد تهب ليلا. وسميت سموما لأنها بلطفها تنفذ فى مسام البدن ومنه السم القاتل، ويقال: سم يومنا يسم اذا هبت فيه تلك الريح، وقيل: السموم نار لا دخان لها ومنها تكون الصواعق، وروى ذلك أبو روق عن الضحاك عن ابن عباس فالإضافة من إضافة العام الى الخاص، وقيل: السموم افراط الحر والإضافة من إضافة الموصوف الى الصفة، والمراد من النار المفرطة الحرارة، وقد جاء فى بعض الآثار ما يدل على أن النار التى خلق منها الجان أشد حرارة من النار المعروفة. فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «رؤيا المسلم جزء من سبعين جزءا من النبوة وهذه النار جزء من سبعين جزءا من السموم التى خلق منها الجان وتلا

(١) من قرفت الجرح قشرته اه منه

(٢) بالتحريك أثر الجرح اه منه

عليه الصلاة والسلام الآية » واستشكل الحاق من النار بأنه كيف تخلق الحياة فيها وهي بسيطة ليست مركبة من أجزاء مختلفة الطبع والحياة كالمزاج لا تكون الا في المركبات وقد اشترط الحكماة فيها البنية المركبة .
وأجيب بمنع ذلك لأنها اذا خلقت في المجرّدات كالملائكة على قول والعقول التي أنبتا الفلاسفة في الطريق الاولى البسائط بل لا مانع أيضا أن تخلق في الاجزاء الفردة خلافا للمنزلة حيث اشترطوا البنية المركبة من الجواهر وليس لهم سوى شبه أو هن من بيت العنكبوت على أن ذلك غير وارد رأسا لأن معنى كون الجن مخلوقة من نار أنها الجزء الاعظم الغالب عليها كالتراب في الانسان فليست بسيطة، وقال بعضهم: إن الجن أجسام هوائية أو نارية بمعنى أنهم يغلب عليهم ذلك وهم مركبون من العناصر الاربعة كالملائكة عليهم السلام على قول .

ثم ان النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة انكار الجن وليس ذلك مذهب جميعهم فقد ذهب جمع عظيم من قدامتهم الى وجودهم وهو مذهب جمهور أرباب الملل وأصحاب الروحانيات ويسمونهم بالارواح السفلية وزعموا أنهم أسرع اجابة من الارواح الفلكية الا أنها أضعف . نعم اختلف المثبتون فمنهم من زعم انهم ليسوا أجساما ولا حالين فيها بل هم جواهر قائمة بأنفسها لكنهم أنواع مختلفة بالماهية باختلاف ماهيات الاعراض بعد استوائها في الحاجة الى المحل فبعضها كريمة حرة بحبة للخيرات وبعضها دنية خسيسة محبة للشرور ولا يعلم عدد أنواعهم الا الله تعالى ولا يبعد أن يكون في أنواعها من يقدر على أفعال شاقة يعجز عنها قدرة البشر وكذا لا يبعد لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام هذا العالم . ومن الناس من زعم ان هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت أبدانها وازدادت قوة وبالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق حدوث بدن مشابه للبدن الذي فارقه فبسبب تلك المشابهة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير معاونة لنفس ذلك البدن في أفعاله وتديرها لذلك البدن فان اتفقت هذه الحالة في النفوس الخيرة سمي ذلك المعين مملكا وتلك الاعانة الهاماء وان اتفقت في النفوس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة . ومنهم من قال : إنهم أجسام لكن اختلفوا فقال بعضهم : هي مختلفة الماهية وإن اشتركت في صفة ، وقال آخرون : إنها متساوية في تمام الماهية ، وقد أطال الكلام في ذلك الامام في تفسير سورة الجن ، وذكر في تفسير هذه الآية أنهم اختلفوا في الجن فقال بعضهم : إنهم جنس غير الشياطين ، والاصح أن الشياطين قسم من الجن ، فكل من كان منهم مؤمنا فانه لا يسمى بالشيطان ، وكل من كان منهم كافرا سمي بهذا الاسم ، والدليل على صحة ذلك أن لفظ الجن مشتق من الاستتار فكل من كان كذلك كان من الجن اه ، وما ذكره من الاصح هو الذي ذهب اليه المعظم لكن ما ذكره من الدليل ضعيف .

وقال وهب : ان من الجن من يولد له ويأطرن ويشربون بمنزلة الآدميين ، ومنهم من هو بمنزلة الريح لا يتوالدون ولا يأطرن ولا يشربون وهم الشياطين . وذكر ابن عربى ان تناسل الجن بالقاء الهواء في رحم الانثى كما أن التناسل في البشر بالقاء الماء في الرحم ، وأنهم محصورون في اثني عشرة قبيلة أصولا ثم يتفرعون إلى الغفاد ، ويقع بينهم حروب وبعض الزواجر يكون عند حربهم ، فان الزبوة تقابل ريحين تمنع كل صاحبتهما أن تخترقها فيؤدى ذلك إلى الدوروما كل زبوة حرب .

وأخرج البيهقي في الاسماء : وأبو نعيم . والديلمي . وغيرهم باستناد صحيح . كما قال العراقي . عن أبي ثعلبة مرفوعا الجن ثلاثة أصناف . فصنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء . وصنف حيات وطلاب . وصنف

يحلون ويظعنون ، وفي هذه القسمة عندي إشكال يظهر بالتدبر ، ولعل حاصلها أن صنفاً منهم يغلب عليهم الطيران في الهواء ، وصنف يغلب عليهم الحل والارتحال ، وصنف يغلب عليهم المكث والترطن ببعض المواطن ، وعبر عنهم بالحيات والكلاب لكثرة تشاكلهم بذلك دون الصنفين الآخرين ، فأنهم وإن جاز عليهم التشاكل بالأشكال المختلفة لأنهم من الجن ، وقد قالوا : إنهم قادرون على ذلك وإن نوزع فيه بأنه يستلزم أن لا تبقى ثقة بشيء . ورد بأن الله تعالى قد تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يقع فيها ما يترتب عليه الريبة في الدين ورفع الثقة بعالم وغيره فاستحال شرعا الاستلزام المذكور - إلا أنهم لا يكثر تشاكلهم بذلك ، وربما يقال : إن القدرة على التشاكل إنما هي لصف المتوطنين ، وإثباتها في كلامهم للجن يكفي فيه صحتها باعتبار بعض الأصناف لكنه بعيد جداً فليتدبر حقه ، وقد قال الهيثمي : إن رجال هذا الحديث وثقوا وفي بعضهم ضعف ، فإن ثاب الحديث لذلك ضعيفاً فلا قيل ولا قال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وسأبقي إن شاء الله تعالى استيفاء الكلام في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام ، ثم إن مساق الآية الكريمة - على ما قيل - كما هو للدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه وبيان بده خلق الثقلين فهو للتنبيه على مقدمة يتوقف عليها إمكان الحشر وهي قبول المواد للجمع والاحياء فتدبر .

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ ﴾ نصب باضمار اذكر ، وتذكير الوقت لما مر مراراً من أنه أدخل في تذكير ما وقع فيه ، وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام اشعار بعلة الحكم وتشريف له صلى الله تعالى عليه وسلم أي اذكر وقت قوله تعالى : ﴿ لِلْبَلَاءِ ﴾ الظاهر أن المراد بهم ملائكة السماء والأرض ، وزعم بعض الصوفية أن المراد بهم ملائكة الأرض ولادليل له عليه ﴿ إِنِّي خَلَقْتُ ﴾ فيما سأتقي ، وفيه ما ليس في صيغة المضارع من الدلالة على أنه تعالى فاعل لذلك البتة من غير صارف ولا عاطف ﴿ بَشَرًا ﴾ أي إنساناً ، وعبر به عنه اعتباراً بظهور بشرته وهي ظاهر الجلد عكس الأدمة خلافاً لآبي زيد حيث عكس وغلظه في ذلك أبو العباس . وغيره من الصوف والوبر ونحوهما ، ول بعض أكابر الصوفية وجه آخر في التسمية سنذكره إن شاء الله تعالى في باب الإشارة ، ويستوى فيه الواحد والجمع .

وذكر الراغب أنه جاء جمع البشرة بشراً وأبشاراً ، وقيل : أريد جسماً كثيفاً يلاقى ويأشأ أو جسماً بادي البشرة ولم يرد إنساناً وإن كان هو إياه في الواقع ، وبعض من قال إنه المراد قال : ليس هذا صيغة عين الحادثة وقت الخطاب بل الظاهر أن يكون قد قيل لهم : إني خالق خلقاً من صفته كيت وكيت ولكن اقتصر عند الحكاية على الاسم ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ ﴾ متعلق - بخالق - أو بمحذوف وقع صفة (بشراً) ﴿ مِنْ حَبَا مَسْنُونٍ ﴾ تقدم تفسيره وإعرابه فتذكر في العهد من قدم ﴿ فَأَدَّاسَوِيَّتُهُ ﴾ فعلت فيه ما يصير به مستويا مع تدلا مستعداً لقيضان الروح وقيل : بصورته بالصور الانسانية والحلقة البشرية ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ النفخ في العرف اجراء الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لامتساكها والامتلاء بها ، والمراد هنا تمثيل إفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقة .

وقال حجة الاسلام : عبر بالنفخ الذي يكون سبباً لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذي تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعداداً تاماً بنور الروح كما يكون سبباً لاشتعال الحطب القابل مثلاً

بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشعال ، وقد يكفى بالسبب عن الفعل المستفاد الذي يحصل منه على سبيل المجاز وإن لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه ، ثم هذا الروح عنده وكذا عند جماعة من المحققين ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء مثلا ، ولا هو عرض يحل القلب أو الدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم بل هو جوهر مجرد ليس داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، ولهم على ذلك عدة أدلة .

الدليل الأول : أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية وذلك بارتسام صور المدرجات في المدرك فحل تلك الصور إن كان جسما فاما أن يحل غير منقسم أو منقسما ، والأول محال لأن الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطى والنقطة تتمتع أن تكون محلا للصور العقلية لأنها عما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلة وعدمها بل إن كانت قابلة للصور المذكورة وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا أبداً ولو كان كذلك لكان القبول حاصلًا أبداً لما أن المبادئ الفعالة المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص إلا باختلاف أحوال القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان القبول واجب الحصول وحينئذ يكون جميع الأجسام ذوات النقط عاقلة ، ويجب أيضا أن يبقى البدن بعد الموت عاقلاً لبقاء محل الصور على استعدادها وليس كذلك ، والثاني أيضا محال لأن الحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون تلك الصورة منقسمة أبداً وذلك محال لوجوه مقررّة فيها بينهم .

الدليل الثاني : ما عول عليه الشيخ وزعم أنه أجل ما عنده في هذا الباب وهو أنه يمكن أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية ذلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يتخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى مساوية لها تحصل فيها وإما أن لا يكون بل لأجل أن نفسها حاضرة لها ، والأول محال لأنه يفرض إلى الجمع بين المثلين فتعين الثاني ، وكل ما ذاته حاصل لذاته كان قائما بذاته ، فاذن القوة العاقلة وهى الروح والنفس الناطقة قائمة بنفسها ، وكل جسم أو جسماني فانه غير قائم بنفسه ، واكثر تلامذته من الاعتراضات وأجاب عنها .

الدليل الثالث : ما عول عليه أفلاطون وهو أن نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج ونميز بينها وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية ومحملها يتمتع أن يكون جسمانياً فإن جملة بدتنا بالنسبة إلى الأمور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة ؟ وليس يمكن أن يقال : أن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا في أفعالها أيضا وهو ظاهر ، فاذن محل هذه الصور شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة .

الدليل الرابع : لو كان محل الادراكات شيئا جسمانياً لصح أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشيء الواحد عالما جاهلا بشيء واحد في حالة واحدة .

الدليل الخامس : أن الروح لو كان منطبعا في جسم مثل قلب أو دماغ لكان إما أن يعقل دائما ذلك الجسم أولا يعقله كذلك أو يعقله في وقت دون وقت والأقسام باطلة فالقول بانطباعه باطل ، ويبان ذلك أن تعقل الروح لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن الآلة حاضرة عنده أولا أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل له فإن كان الأول فالروح إن أمكنه إدراك تلك الآلة وإدراك نفس مقارنتها له فما دامت الآلة مقارنة وجب

أن يعقلها الروح فيكون دائم الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على الروح إدراك الآلة وجب أن لا يدركها أبدا فظاهر أنه لو كان تعقل الروح لتلك الآلة لأجل المقارنة لوجب أن يعقلها دائما أو لا يعقلها كذلك وكلا القسمين باطل، وأما إن كان تعقلها لأجل حصول صورة أخرى منها فالروح إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة فيه يكون الصورة الثانية للآلة حالة أيضا في الآلة لأن الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيلزم الجمع بين المتباين وإن لم يكن الروح في تلك الحالة بل مجردة فذلك المطلوب واستدل بغير ذلك أيضا .

وقد ذكر الإمام في المباحث من الأدلة اثني عشر دليلا منها ما ذكره أطال الكلام في ذلك جرحا وتمديلا وعول في إثبات هذا المطلب على غير ذلك فقال: والذي نعول عليه أن نقول: إن كل عاقل يمجدهم نفسه انه الذي الذي كان قبل فهو به اما أن تكون جسما واما أن تكون قائمة بالجسم واما أن لا تكون شيئا من الأمرين والاول بالباطل، أما أولا فلأن الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذوهه عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، وأما ثانياً فلأن الابعاض الجسمية دائمة التحال والتبدل لأن الأسباب المحالة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا تختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الاعضاء المركبة وهي مركبة من الاعضاء البسيطة مثل اللحم والعظم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فاذا كانت الاجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من الاجزاء كنسبتها إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض أولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست أيضا قائمة بالجسم لأن القائم به يجب أن يتبدل عند تبدله لاستحالة انتقال الأعراض فكان يلزم أن لا يمجدهم الانسان من نفسه انه الذي كان موجوداً قبل، ولما كان هذا العلم من العلوم البدئية علمنا أن هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة اليه فهو جوهر مجرد وهو المطلوب. ولا يلزم أن يكون لسائر الحيوانات هذا الجوهر لأننا وان عرفنا أنها تعلم هويات أنفسها لكن لا تعرف أنها تعلم من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ويمكن أن يحتاج أيضا على هذا المطلب بأننا قد دللنا على ان المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك إما أن يكون جسما أو قائما به أولا ولا، والاول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا، والثاني أيضا باطل لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو ببعض دون بعض والاول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلًا وليس كذلك، وبطل أيضا أن يقال: ان بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل ولستنا نجد ذلك فينا، وبهذا ظهر أيضا فساد ما قيل: لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء لظهورنا لان نجد من أبداننا موضعا مشتملا على هذا الجسم اللطيف السامع المبصر المتخيل المتفكر العاقل، وليس لأحد أن يقول: هب أنكم لا تعرفون هذا الموضع لكن ذلك لا يدل على عدمه لأننا نقول إننا قد دللنا على انا السامعون المبصرون المتخيّلون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كانت جزءا من البدن أو محصورا في جزء منه موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقتنا وهويتنا لإدراك الجسم فلو لم نعرفه لكننا لا نعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسما أصلا ولا قائما به

فهو جوهر مجرد وهو المطلوب، وذكر هؤلاء الذاهبون إلى التجرد انه متعلق بالبدن كتماع العاشق عشقاً جليلاً إلهامياً بالممشوق حتى أنه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لأن يتعلق به بل تعلق الروح أقوى من هذا التعلق بكثير وهو تعلق التدبير والتصرف وإضافته إلى صميمه تعالى في الآية لأنه سبحانه وتعالى خلقه من غير واسطة تجرى مجرى الأصل والمادة وللشريف، وسئل حجة الاسلام عن ذلك فقال: لو نطقت الشمس وقالت: أفضت على الارض من نوري يكون ذلك صدقاً ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه . وان كان في غاية من الضعف بالنسبة اليه وقد عرفت ان الروح منزّه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء وذلك مضاهاة ومناسبة ولذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات أصلاً، وليس لأحد أن يقول: إن في تزويه الروح عن المكان وصفاله بصفة الله تعالى شأنه وتقديس صفاته بل بأخص صفاته سبحانه ويلزم من ذلك عدم التميز فقد قالوا: كما يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لافي مكان لأنه انما استحالة اجتماع جسمين في مكان لأنه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرق بينهما ولذا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان كالضدين لأننا نقول: التميز غير منحصر بالمكان بل يكون له جسمين في مكانين وبالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين وبالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان تميز كل منها عن الآخر بذاته لا يمكن ولا زمان ومثل ذلك العلم والارادة والقدرة فان تميز كل أيضاً بذاته وإن كان الجميع لشيء واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق في محل واحد فأن تصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى، وكون الوجود لا في مكان أخص صفاته سبحانه في حيز المنع بل الأخص أنه جل شأنه يقوم أي قائم بذاته وكل ماسواه قائم به وأنه تبارك وتعالى موجود بذاته وكل ماسواه تعالى موجود لا بذاته بل ليس للأشياء من ذواتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية . والوجود له سبحانه ذاتي غير مستعار فالقيومية ليس إلا لله عز وجل انتهى .

وهذا الذي قالوه من تجرد الروح خلاف ما عليه جمهور أهل السنة . قال الشيخ عبد الرؤف المناوي : قد خاض سائر الفرق غمرة الكلام في الروح فاظفروا بطائل ولارجعوا بنائل وفيها أكثر من ألف قول وليس فيها - على ما قال ابن جماعة - قول صحيح بل كلها قياسات وتجليات عقلية، وجمهور أهل السنة على أنها جسم لطيف بخالف الأجسام بالمهابة والصفة متصرف في البدن حال فيه حلول الزيت في الزيتون والثار في الفحم يعبر عنه بأنا وانت . وإلى ذلك ذهب إمام الحرمين، وقال للقاتي: جمهور المتكلمين على أنها جسم مخالف بالمهابة للجسم الذي تتولد منه الأعضاء نوراني علوى خفيف حتى لذاته نافذ في جوهر الأعضاء سار فيه سريان ماء الورد في الورد والثار في الفحم لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء حياة وانفصاله عنها إلى عالم الأرواح موت .

وزعم بعضهم أن الانسان هو هذا الهيكل المحسوس وروحه عرض قائم به وعزاه بعض المتأخرين من المعاصرين إلى جمهور المتكلمين وجعله وامتناع اتحاد القابل والفاعل دليلاً على إبطال كون العبد خالفاً لأفعاله، وقد رد الامام في التفسير ذلك الزعم وارتضى ما نقلناه عن الجمهور فقال: إنهم قالوا لا يجوز أن يكون للانسان

عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (١) لأن أجزائه أبدا في الذبول والنمو والزيادة والقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو - هو - أمر باق من أول عمره إلى آخره وغير الباقي غير الباقي فالشار اليه عند كل أحد بقوله أنا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل .

ثم اختلفوا عند ذلك في أن المشار اليه بأنا أى شئ هو ؟ والاقوال فيه كثيرة إلى أن أسدها تحصيلا وتليخيصا أنها أجزاء جسمية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره مخالفة بالمادية لما تركب منه الهيكل وهي حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت ذلك وصارت سارية فيه صار مستثيرا بنورها متحررا بتحرريكها ثم انه أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل وتلك الاجزاء المخالفتها له بالمادية باقية بحالها وإذا انفصلت عنه إلى عالم القدس ان كانت سعيدة أو عالم الآفات ان كانت شقية اه ، ومنه يعلم بطلان الاستدلال على تجرد الروح بابطال كون الانسان عبارة عن الهيكل المحسوس كما يقتضيه كلام صاحب الهياكل حسبا يدل عليه كلام شارحه الجلال حيث قال في الهيكل الثاني: أنت لا تغفل عن ذاك أبدا وما جزء من أجزاء بدنك الا تنساه أحيانا ولا يدرك الشكل إلا بأجزائه فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها فأنت وراء هذا البدن وقال الجلال: فلا تكون النفس جسما أصلا لأن غاية ذلك إثبات أن النفس وراء هذا البدن لا إثبات أنها مع ذلك مجردة لجواز أن تكون جسما لطيفا كما علمت . وزعم القاضي ان مذهب أكثر المتكلمين ان الروح عرض وانها هي الحياة واختاره الاستاذ أبو إسحق ولم يبال بلزوم قيام العرض بالعرض . واعترض هذا الزاعم القول بالجسمية بأنها لو كانت جسما لجاز عليها الحركة والسكون كسائر الاجسام فيلزم أن تكون كلها أرواحا ولو جب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية، وفيه أنه إنما يلزم ما ذكر أن لو كان الجسم إنما كان روحا لكونه جسما وليس فليس فانه إنما كان روحا لمعنى خصه الله تعالى به وقد علمت ان القائل بالجسمية يقول: إنه حتى لذاته فلا يلزم التسلسل وبينه وبين الجسم عنده علاقة بحسب بخار لطيف يعبر عنه بالروح الحيواني، وعرفه في الهياكل بأنه جسم لطيف بخارى يتولد من لطائف الاخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة ولولا لطفه لما سرى وهو مطية تصرفات النفس ومتى انقطع انقطع تصرفها، وقال بعضهم: إنه اعتدال مزاج دم القلب والأمر في ذلك سهل، وذهب بعض المحققين إلى ان الروح تطلق على الروح التي ذكر انها جسم لطيف سارفي البدن سريان ماء الورد في الورد وهو غير الروح الحيواني وعلى أمر رباني شريف له إشراق على ذلك الجسم اللطيف ولعل ذلك هو سبب حياة الروح بالمعنى الأول وإدراكها ونورانياتها ويعبر عنه بالروح الامرى وهو المراد من الروح في قوله تعالى: (يسألونك عن الروح) الآية، ويطلقون كثيرا على الروح بالمعنى الأول النفس الانسانية وعليها بالمعنى الثاني النفس الناطقة والذي يقال فيه: إنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا ولا متصلا ولا منفصلا ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين من الله عز وجل مشرقة واليه سبحانه مغربة هو الروح بهذا الاطلاق، واختلفوا في أن حدوثها هل هو قبل الابدان أو بعدها فقال حجة الاسلام: الحق ان الأرواح حدثت عند استعداد الجسد للقبول كما حدثت الصورة في

المرأة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقيل، وقد قال بذلك من الفلاسفة أرسطو ومتبعوه، واستدلوا عليه بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فاما أن تكون واحدة أو كثيرة وعلى الأول إما أن تتكرر عند التعاقب بالبدن أولاً فإن لم تتكرر كانت الروح الواحدة روحاً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ماعله إنسان عليه الكل وماجهله جهله وذلك محال، وإن تكررت لزوم انقسامها ليس له حجم وهو أيضاً محال، وعلى الثاني لا بد أن يمتاز كل واحدة منها عن صاحبها إما بالماهية أو لوازها أو عوارضها، والأولان محالان لأن الأرواح متحدة بالنوع والواحد بالنوع يتساوى جميع أفرادها بالذاتيات ولوازمها، وأما العوارض فحدوثها إنما هو بسبب المادة وهي هنا البدن فقبله لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة وبعد ان ساق حجة الاسلام الدليل على هذا الطرز قيل له: ما تقول في خبر «إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجسام بألفى عام؟» وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بثاو كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» فقال رحمه الله تعالى: نعم هذا يدل بظاهره على تقدم وجود الروح على الجسد ولكن أمر الظواهر هين لسعة باب التأويل، وقد قالوا: إن البرهان القاطع لا يدرك بالظاهر بل يؤول له الظاهر كما في ظواهر الكتاب والسنة في حق الله تعالى المنافية لما يدل عليه البرهان القطعي، وحينئذ يقال: لعل المراد من الأرواح في الخبر الأول الملائكة عليهم السلام وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسى والسماوات ونحوها، وإذا تفكرت في عظم هذه الأجساد لم تكذب تستحضر أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد، ونسبة أرواح البشر إلى أرواح الملائكة عليهم السلام كذسبة أجسادهم إلى أجساد العالم ولو انفتح عليك باب معرفة أرواح الملائكة لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار هي الروح الأخير من أرواح الملائكة. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا أول الأنبياء خلقاً» فالخلق فيه بمعنى التقدير دون الإيجاد فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل أن يولد لم يكن مخلوقاً موجوداً ولكن الغايات سابقة في التقدير ولا حقة في الوجود، وهو معنى قول الحكميم: أول الفكر آخر العمل، فالدار السكاملة أول الأشياء في حق المهندس مثلاً تقدير آخرها وجوداً وما يتقدم على وجودها من ضرب اللبن ونحوه وسيلة إليها ومقصود لاجلها، ولما كان المقصود من فطرة الآدميين إدراكهم لسماعة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك إلا بتعريف الأنبياء عليهم السلام كانت النبوة مقصودة والمقصود كمالها وغايتها لأروها وتمهيد أروها وسيلة إلى ذلك وكما به صلى الله تعالى عليه وسلم فذلك كان أولاً في التقدير وآخرها في الوجود، وقوله عليه الصلاة والسلام: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» إشاره إلى هذا أيضاً وانه لم يشأ سبحانه خلق آدم إلا ليتزج الصافي من ذريته ولم يزل يستصفى تدريجاً إلى أن بلغ كمال الصفاء، ولا يفهم هذا إلا بأن يعلم أن للدار مثلاً وجودين وجوداً في ذهن المهندس حتى كأنه ينظر إلى صورتها ووجوداً خارج الذهن مسبباً عن الوجود الأول فهو سابق عليه لا محالة. وحينئذ يقال: إن الله تعالى يقدر أولاً ثم يوجد على وفق التقدير ثانياً، والتقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس أولاً في لوح أوقراطس فتصير الدار وجوداً بكل صورتها نوعاً من الوجود يكون سبباً للوجود الحقيقي، وكما أن هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجري على وفق العلم بل العلم يجريه كذلك تقدير صور الأمور الالهية ترسم أولاً في اللوح المحفوظ بواسطة القلم الالهي والقلم يجري (٢-٦-ج-١٤ - تفسير روح المعاني)

على وفق العلم السابق الأزلي، واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور، والقلم عبارة عن موجود منه تقيض الصور على اللوح وليس من شرطهما أن يكونا جسمين ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لاثنين لأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته الإلهية ويقدر عن حقيقة الجسمية، وقد يقال: إنهما جوهران روحانيان أحدهما متعلم وهو اللوح والآخر معلم وهو القلم، وقد أُشير إلى ذلك بقوله سبحانه: (علم بالقلم) فإذا فهمت معني الوجود فقد كان نيتنا صلى الله تعالى عليه وسلم قبل المعنى الأول منهما دون المعنى الثاني اهـ.

واعترض على الاستدلال من وجوه منها ما هو جار على رأي الفلاسفة المستدلين بذلك أيضاً ومنها ما لا اختصاص له برأيهم. الأول لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ولا يقال: الكل لو كان واحداً وكان قابلاً للانقسام يلزم أن تكون وحدته اتصالية فيكون جسماً لأننا نقول: مسلم أن كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام ولا نسلم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تتمسك بنفسها. الثاني سلمنا أنها كانت متكثرة لكن لم قلتم لابد أن يخص كل بصفة مميزة لأنه لو كان التميز للاختصاص بأمر ما لكن ذلك الأمر أيضاً متميزاً عن غيره فاما أن يكون تميز بما به تميزه فيلزم الدور أو بثالث فيلزم التسلسل ولأن التميز لا يختص بشيء بعينه إلا بعد تميزه فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور الثالث سلمنا أنه لابد من ميز فلم لا يجوز أن يكون بذاتي، وبيانه ما بينوه من اختلاف النفوس بالنوع. الرابع سلمنا أنها لا تتميز بشيء من الذاتيات فلم لا يجوز أن تتميز بالعوارض وقولكم: إن حدوثها بسبب المادة وهي هنا البدن ولا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون هناك بدن تتعلق به وقبله آخر وهكذا ولا يخلص من هذا إلا بإبطال التناسخ فتوقف حجة إثبات حدوث الأرواح على ذلك الإبطال مع أن الحكماء بنوا ذلك على الحدوث حيث قالوا بدم الفراع من دليله: إذا ثبت حدوث النفس فلا بد وأن يكون لحدوثها سبب، وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث النفس سبب لأن يحدث عن المبادئ المفارقة نفس أخرى فحينئذ يلزم اجتماع نفسين في بدن فيجىء الدور الخامس سلمنا عدم تعلّقها ببدن قبل لكن لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض باعتبارها كانت متميزة ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أوله.

السادس: المعارضة وهي أن الأرواح عند الفريقين باقية بعد المفارقة ولا يكون تمايزها بالماهية ولو اذمها بل بالعوارض لكن الأرواح الهيولانية التي لم تكن شيئا من العوارض إذا فارقت لا يكون فيها شيء من العوارض سوى أنها كانت متعلقة بأبدان فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكيف أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بأبدان تمايزاً، قولهم: لم لا يجوز أن تكون قبل واحدة فتكسرت، قلنا: لا يجوز لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفاً للكل ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو لامع غيره فذلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفاً للآخر بالماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبداً وكانت موجودة قبل التعلق.

فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد أن يكون الجزء أصغر مقدارا من الكل وإلا لم يكن أحدهما أولى بأن يكون جزء الآخر من العكس، ثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد أن يكون ذا مقدار سلمنا أن المحرّد لا يمكن أن ينقسم بعد وحدته

لكن تعينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعاق بالبدن فيكون تعين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعاق بالبدن فيكون تعين كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي حادثا وهو المطلوب . وقولهم : لم قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف، قلنا : بحاج بنحو ما ذكره في تشخيص الشخص، وقولهم لم قلتم : إن النفوس لا يجوز أن تميز بالصفات المقومة . قلنا : بآنا لا نعرف بالبدنية أن كل نوع من أنواعها فانها مقولة على أشخاص عدة بالضرورة فانا نعلم أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد في كل نوع من أنواعها شخص فقد تمت الحجة . وقولهم : إن هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ . قلنا : ليس كذلك . لآنا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما كان كذلك كان نوعه في شخصه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذن لعلة خارجية ، وقد عرفت أن العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذا تعيننا لا بد وأن يكون للتعاق بدن معين فتكون لاحالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبله .

وهذا يظهر أن كل مانعه مقول على كثيرين بالفعل فهو محدث، فاتضح من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة في النوع يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال التناسخ ليجيء الدور السابق . قولهم : لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض الخ ؟ قلنا : لا يجوز أن يكون امتيازها بذلك لأن تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين لا بد له من علة معينة، وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن ذلك متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور، فاذا تلك العلة أمر عائد إلى القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز. والمتكلمون يطلون مثل ما ذكر لزوم التسلسل الذي يطله برهان التطبيق . وأما المعارضة فالجواب عنها بأن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن البعض أولا بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحد منها شعورها بذاتها الخاصة وقد بين أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم أن ذلك الشعور يستمر فلا جرم يبقى الامتياز .

والحاصل أن الامتياز لا بد وأن يحصل أولا بسبب آخر حتى يحصل لكل من النفوس شعور بذاته الخاص وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالأبدان، وأما التي قبل الأبدان فلو تميزت لكان المميز سوى الشعور حتى يترتب هو عليه، وقد بين أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهور الفرق والله تعالى الموفق .

وقد استدلل صاحب المعبر على حدوثها بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر أولا والاول باطل لأنه قول بالتناسخ وهو باطل لأن أنفسنا لو كانت من قبل في بدن آخر لكننا فعلم الآن شيئا من الأحوال الماضية وتذكر ذلك البدن وليس فليس، والثاني كذلك لأنها تكون حينئذ معطلة ولا معطال في الطبيعة وهو دليل بجميع مقدماته ضعيف جدا فلا تعتبره، وزعم قوم من قدماء الفلاسفة قدما وأوردوا لذلك أمورا .

الاول : أن كل ما يحدث فلا بد أن يكون له مادة تكون سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية وليس فليس . الثاني أنها لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث

الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الآن غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان والقابل لها متناه فهي الآن متناهية، فاذن ليس حدوث الابدان علة لحدوثها فلا يتوقف صدورهما عن عليهما على حدوث أمر فتكون قديمة ٥

الثالث: أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية إجماعا فهي أزلية، ويرد عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فقلنا: إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه، وأيضا للباقي أن يمنع فساد لزوم كون النفوس الآن غير متناهية، والمقدمة القائلة إن كل قابل للزيادة والنقصان متناه ليست من الأوليات قطعاً كما هو ظاهر فاذن لا تصح إلا ببران وهو لا يتقرر إلا بما يحتمل الانطباق على ما بين في محله، وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حاجة لهم على تصحيحها فلا تقبل، ثم إن كون النفوس متحدة بالنوع بما قد صرح به جماعة من المتكلمين كالغزالي وغيره، وإليه ذهب الشيخ من الفلاسفة إلا أنه لم يأت لذلك بشبهة فضلا عن حجة واستدل غيره بأمور ٥

الأول: أن النفوس مشتركة في أنها نفوس بشرية فلو انفصل بعضها عن بعض بمقوم ذاتي مع هذا الاشتراك لزم التركيب فكانت جسمانية ٥

الثاني: أنا نرى الناس مشتركين في صحة العلم بالمعلومات، وفي صحة التخليق بالأخلاق فالنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية، وذلك يوجب أن تكون متساوية مطلقا لأننا لا نعقل من صفاتها إلا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وهي متساوية فيهما فهي إذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلما اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة، ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بناتل شيئين لجواز اختلافهما في غير معقول عندنا وذلك يؤدي إلى القدح في تمثيل المتماثلات ٥

الثالث: أنه بين في محله أن كل ماهية مجردة لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس زيد مثلا مجردة فهي عاقلة لذلك ثم إنها لا تعقل لإلماهية قوية على الإدراك والتحريك فاذن ماهيته هذا القدر وهو مشترك بينه وبين سائر النفوس بالأدلة التي ذكرها في بيان أن الوجود مشترك فيكون حينئذ تمام ماهيته مقولا على سائر النفوس، ويمتنع أن يكون هذا المشترك فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره (١) فلا يحتاج في غيره أيضا إلى فصل فان الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة غنية معاً، فثبت الاتفاق في النوع وهي أدلة واهية ٥

أما الأول فلنقال أن يقول: لم لا يجوز أن هذه النفوس وإن كانت مختلفة بالنوع فهي غير مشاركة في الجنس فلا يلزم من ذلك الاختلاف كونها مركبة؟ والاشترك في كونها نفوسا بشرية وبحوه يجوز أن يكون اشتراكا في أمور لازمة لجوهرها ولا تكون مقومة لها فتكون مختلفة في تمام ماهياتها، ومشاركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب، ولو سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفوس مركبة في ماهياتها مع عدم كونها جسمانية

(١) قوله فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره هكذا يحط. ام

فالسواد والبياض مثلا مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل منهما مركبا لتركيبا جسيما ، ومثل هذا يقال هنا كيف لا وقد قالوا : الجوهر مقول على النفس والجسم .
وأما الثاني فداره الاستقراء ، ويضعف ذلك لوجهين . أحدهما : أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلا لجميع المدركات . وثانيهما أنه لا يمكننا أيضا أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة أنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن .

وأما الثالث : فهو يقتضى أن يكون جميع المفارقات نوعا واحدا وهو عما لا سبيل إليه ، وذهب شاذلية إلى اختلافها بالنوع ، وهذا المعتبر عند صاحب المعتبر وطول الكلام في ذلك ، وأحسن ما عول عليه في الاستدلال له اختلاف الناس في العلم والجهل والقوة والضعف والنضب والتحمل وغير ذلك فقال : ليس ذلك لاختلاف المزاج لما أنا نحمد متساويين مزاجا مختلفين أخلاقا وبالعكس ، وأيضا أن نفس النبي عليه الصلاة والسلام تبلغ قوتها إلى حيث تكون قوية على التصرف في هوى هذا العالم ومعلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فليس ذلك الاختلاف إلا لاختلاف الجواهر ، وأنت تعلم أن هذا ليس في الحقيقة من البراهين بل هو من الافتاعات الضعيفة فتدبر جميع ما ذكرناه وسأيتي إن شاء الله تعالى تمة للكلام في هذا المقام وهو لعمر الله تعالى طويل الذيل ، وبالجملة أن الوقوف على حقيقة الروح أمر عسر والطريق إليه وعز ، وقد جعل الله سبحانه ذلك من أعظم آياته الدالة على جلال ذاته وإجلال صفاته فسبحانه من إله ما أجله ومن رب ما أكمله .

(فَعَمُوا لِمَا سَجَدَ ٢٩) أمر للملائكة عليهم السلام بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التحية والتعظيم أو لله تعالى وهو عليه السلام بمنزلة القبلة حيث ظهرت فيه تعجيب آثار قدرته عز وجل كقول حسان :

أليس أول من صلى لقبلتكم وأعلم الناس بالقرآن والسنن

وفي أمرهم بالوقوع أى السقوط دليل على أن ليس المأمور به مجرد الانحناء كما قيل بل السجود بالمعنى المتبادر (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ) أى فخلفه فسواه فنفض فيه من روحه فسجد له الملائكة (كُلُّهُمْ) بحيث لم يشذ منهم أحد (أَجْمَعُونَ ٣٠) بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعل مجتمعين في وقت واحد ، هذا على ما ذهب إليه الفراء والمبرد من دلالة أجمعين على الاجتماع في وقت الفعل ، وقال البصريون : أنها ككل لافتادة العموم مطلقا .

ومن هنا منع تعاطفهما فلا يقال جاء القوم كلهم وأجمعون وردوا على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إبليس : (لا يؤمنهم أجمعين) لظهور أن اجتماع هناك . ورده في الكشف بأن الاشتقاق من الجمع يقتضيه لأنه ينصرف إلى أكمل الأحوال فاذنهم من لاحظ من لفظ آخر وهو كل لم يكن بد من كونه في وقت واحد وإلا كان لغراء ، والرد بالآية منشؤه عدم تصوره الدلالة ، ومنه يعلم وجه فساد النظر بأنه لو كان الأمر كذلك لكان حالنا لا أكيدا ، فالحق في المسألة مع الفراء . والمبرد وذلك هو الموافق لبلاغة التنزيل ، وزعم البصريون أنه إنما أكدت كيدين للبالغة في التعميم ومنع التخصيص .

وزعم غير واحد أنه لا يؤكد بأجمع دون كل اختيارا والمختار وفقا لإبني حيانه جوازه الكثرة وروده

في الفصح في القرآن عدة آيات من ذلك؛ وفي الصحيح «فله سلبه أجمع. فصولا جلوسا أجمعون» ولعل منشأ الزعم وجوب تقديم كل عند الاجتماع، ويرده أن النفس يجب تقديمها على العين إذا اجتماعا مع جواز التأكيد بالعين على الانفراد، وما ذكره من وجوب تقديم كل إنما هو بناء على ما علمت من الحق لرعاية البساطة والترتيب هذا. ثم انه قد تقدم الكلام في تحقيق أن سجودهم هذا هل ترتب على ما حكى من الأمر التعليق كما يقتضيه هذه الآية الكريمة أو على الأمر بالتنجيز كما يستدعيه بعض الآيات فنذكر *

(إِلَّا ابْلِيسَ) استثناء متصل ما لأنه كان جنيا مفردا مغمورا بألوف من الملائكة فعدمهم تغليا واما لأن من الملائكة جنسا يتوالدون يقال لهم جن وهو منهم واما لأنه ملك لاجن، وقوله تعالى: (كَانَ مِنَ الْجِنِّ) مؤول كما سئل إن شاء الله تعالى، وقوله سبحانه: (أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ٣١) استئناف مبين لكيفية عدم السجود المفهوم من الاستثناء بناء على أنه من الاثبات نفي ومن النفي إثبات وهو الذي قيل اليه النفس فان مطلق عدم السجود قد يكون مع التردد وبه علم أنه مع الإباء والاستكبار، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فجعله (أبَى) الخ متصلة بما قبلها، ووجه ذلك بأن الابعني لكن وابليس اسمها، والجملة خبرها كذا قيل: وفي الجمع أن البصريين يقدرون المنقطع بلسن المشددة ويقولون: إنما يقدر بذلك لأنه في حكم جملة منفصلة عن الأولى فقولك: ما في الدار أحد الاحرار في تقدير لكن فيها حاررا على أنه استدراك يخالف ما بعد لكن فيها ما قبلها غير أنهم اتسعوا فأجروا لا يجري لكن لكن لما كانت لا يقع بعدها إلا المفرد بخلاف لكن فانه لا يقع بعدها إلا كلام تام لقيوه بالاستثناء تشبيها بها إذا كانت استثناء حقيقة وتقريرا بينها وبين لكن، والكوفيون يقدرونه بسوى، وقال قوم منهم ابن يسعون: الاعمع الاسم الواقع بعدها في المنقطع يكون كلاما مستأنفا، وقال في قوله: وما بالربع من أحد إلا الاوارى - الا فيه بمعنى لكن والاوارى اسم لها منصوب بها والخبر محذوف كأنه قال: لكن الاوارى بالربع وحذف خبر الا كما حذف خبر لكن في قوله: ولكن زنجيا عظيم المشافرة اهـ والظاهر منه أن البصريين وإن قدروه ولكن لا يعربونه هذا الاعراب فهو تقدير معنى لا تقدير اعراب، ولعل التوجيه السابق مبنى على مذهب ابن يسعون إلا أنه لم يصرح فيه بورود الخبر مصرحا به، نعم صرح بعضهم بذلك وسيأتي إن شاء الله تعالى تمة لهذا البحث في هذه السورة فافهم، ووجه الانقطاع ظاهر لأن المشهور أنه ليس من جنس الملائكة عليهم السلام، والانقطاع - على ما قال غير واحد - يتحقق بعدم دخوله في المستثنى منه أو في حكمه، وما قيل: إنه حينئذ لا يكون أمورا بالسجود فلا يلزم والاعتذار عنه بأن الجن كانوا مأمورين أيضا باستغنى بذكر الملائكة عليهم السلام عنهم وأنه معنى الانقطاع وتوجه اللوم من ضيق العطن * (قَالَ) استئناف مبنى على سؤال من قال: فإذا قال الرب تعالى عند ابائه؟ فقيل قال سبحانه: (يَا ابْلِيسُ مَا لَكَ) أى أى سبب لك كما يقتضيه الجواب، وقوله تعالى: ما منعك (أَلَّا تَكُونَ) أى فى أن لا تكون (مَعَ السَّاجِدِينَ ٣٢) لما خلقت مع أنهم هم ومنزلتهم في الشرف منزلتهم، وكان في صيغة الاستقبال إيماء إلى مزيد قبح حاله، ولعل التوبيخ ليس لمجرد تخلفه عن أولئك الكرام بل لامور حكيت متفرقة اشعارا بأن كلامها كاف في التوبيخ وإظهار بطلان ما ارتكبه وشناعته، وقد تركت حكاية التوبيخ رأسا في غير سورة اكفناه بحكايتها في موضع آخر، والظاهر أن

قول الله تعالى له ذلك لم يكن بواسطة وهو منصب عال إذا كان على سبيل الاعظام والجلال دون الاهانة والاذلال كما لا يخفى (قَالَ) استئناف على نحو ما تقدم (لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ) اللام لتأكيد النفي أى ينافى حالى ولا يستقيم معنى أن أسجد (لِبَشَرٍ) جسمى كثيف (خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ٣٣) إشارة إجمالية إلى ادعاء خيريته وشرف مادته ، وقد نقل عنه لعنه الله تعالى التصريح بذلك فى آية أخرى، وقد عنى اللعين بهذا الوصف بيان مزيد خسة اصل من لم يسجد له وحاشاه وقد اكتفى فى غير موضع بحكاية بعض ما زعمه موجبا للخسة، وفى عدوله عن تطبيق جوابه على السؤال روم للتقصى عن المأقشة وأنبأه ذلك كأنه قيل: لم امتنع عن الانظام فى سلك الساجدين بل عما لا يليق بشأنى من السجود للمفضول ، وقد أخطأ اللعين حيث ظن أن الفضل كله باعتبار المادة ومادته أى يكون باعتبار الفاعل وباعتبار الصورة وباعتبار الغاية بل ان ملاك الفضل والشكل هو التخلل عن المسلكات الرديئة والتحلي بالمعارف الربانية :

فشمال والسكاس فيها يمين ويمين لا كاس فيها شمالي

ولله تعالى در من قال :

كن ابن من شئت واكتسب أدبا يغنيك مضمونه عن النسب
إن الفقى من يقول هاأنا ذا ليس الفقى من يقول كان أبى

على أن فى زعمه من فضل النار على التراب منعا ظاهرا وقد تقدم الكلام فى ذلك (قَالَ) استئناف كما تقدم أيضاً (فَأَخْرَجَ مِنْهَا) قيل: الظاهر أن الضمير للسماء وإن لم يجر لها ذكر، وأيد بظاهر قوله تعالى: (فَاهْبِطْ مِنْهَا) وقيل لمرءة الملائكة عليهم السلام ويلزم خروجه من السماء اذ كونه بازوائه عنهم فى جانب لا يبعد خروجها فى المتبادر وكفى به قرينة، وقيل: للجنة لقوله تعالى: (اسكن أنت وزوجك الجنة) ولوقوع الوسوسة فيها وردبان وقوعها كان بعد الامر بالخروج (فَأَنْتَ رَجِيمٌ ٣٤) مطرود من كل خير وكرامة فان من يطرد رجم بالحجارة فالكلام من باب الكناية ، وقيل: أى شيطان يرمم بالشهب وهو وعيد بالرجم بها، وقد تضمن هذا الكلام الجواب عن شبهته حيث تضمن سوء حاله، فسكانه قيل: إن المانع لك عن السجود شقاوتك وسوء خاتمتك وبعدك عن الخير لا شرف عنصرك الذى تزعمه، وقيل: تضمنه ذلك لأنه علم منه أن الشرف بشريف الله تعالى وتكرمه فبطل ما زعمه من رجحانه اذ أبعد الله تعالى وأهانته وقرب آدم عليه الصلاة والسلام وكرمه، وقيل: تضمنه للجواب بالسكوت كما قيل: جواب ما لا يرتضى السكوت، وفى تفسير الرجيم بالمرجوم بالشهب إشارة لطيفة الى ان اللعين لما اقتخر بالنار عذب بها فى الدنيا فهو كعابد النار يهاها وتحرقه (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ) الابداع على سبيل السخط وذلك من الله تعالى فى الآخرة عقوبة وفى الدنيا انقطاع من قبول فضله تعالى وتوفيقه سبحانه، ومن الانسان دعاء بذلك والظاهر ان المراد لعنة الله تعالى لقوله سبحانه: (وإن عليك لعنتى) (إلى يوم الدين ٣٥) الى يوم الجزاء، وفيه اشعار بتأخير جزائه اليه وإن اللعنة مع كمال قضاعتها ليست جزاء لفعله وإنما يتحقق ذلك يومئذ، وفيه من التهويل ما فيه، وجعل ذلك غاية أمد اللعنة قيل ليس لأنها تنقطع هنالك بل لأنه عند ذلك يعذب بما ينسب به اللعنة من فائين العذاب فتصير هى كالزائل، وقيل: إنما غيا بذلك لأنه أبعد

غاية يضربها الناس في كلامهم فهو نظير قوله تعالى: (خالدين فيها مادامت السموات والارض) على قوله وقال بعضهم: إن المراد باللعة لعن الخلاق له لعنة الله تعالى عليه وذلك منقطع اذا نفخ في الصور وجاء يوم الدين دون لعن الله تعالى له وابعاده اياه فانه متصل الى الابد ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي﴾ امهلي وأخرى ولا تمتنى والعام متعلقة بمحذوف مفهوم من الكلام أى اذ جعلتني رجيا فامهلي ﴿إِلَى يَوْمٍ يَمُوتُونَ ٣٦﴾ أى آدم عليه السلام وذريته للجزا او اراد بذلك أن يجدفحة لا غوائهم يأخذ منهم ثاره، قيل: ولينجوا من الموت اذ لا موت بعد البعث وهو المروى عن ابن عباس، والسدى، وكأنه عليه اللعة طلب تأخير موته لذلك ولم يكف بما اشار اليه سبحانه في التنفي من التأخير لما أنه يمكن كون تأخير العقوبة كسائر من أخرت عقوباتهم الى الآخرة من الكفرة * ﴿قَالَ﴾ الرب سبحانه ﴿فَأَنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ٣٧﴾ أى من جعلتهم ومنظم في سلكهم، قال بعض الاجلة: إن في ورود الجواب جملة اسمية مع التعرض لشمول مأسأله الآخرين علي وجه يؤذن بكون السائل تبعا لهم في ذلك دليلا على أنه اخبار بالانظار المقدر لهم لا لنشاء انظار خاص به وقع اجابة لدعائه أى أنك من جملة الذين أخرت أجالهم اذ لا حسبا تقتضيه حكمة التكوين، فالفاء لربط الاخبار بالانظار بالاستنظار كما في قوله :

فان ترحم فأنت لذاك أهل وإن تطرد فمن يرحم سواك

للا ربط نفس الانظار به وأن استنظاره لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جعلتهم للتأخير العقوبة كما قيل، ونظمه في سلك من أخرت عقوبتهم الى الآخرة في علم الله تعالى من سبق من الجن ولحق من الثقلين لا يلائم مقام الاستنظار مع الحياة ولأن ذلك التأخير معلوم من إضافة اليوم الى الدين مع إضافته في السؤال الى البعث انتهى، وقيل: إن الفاء متعلقة كالفاء الاولى بمحذوف والكلام إجابة له في الجملة أى إذ دعوتني فانك من المنظرين ﴿إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ٣٨﴾ وهو وقت النفخة الاولى كما روى عن ابن عباس، وعليه الجمهور ووصفه بالمعلوم اما على معنى أن الله تعالى استأثر بعلمه أو على معنى معلوم حاله وأنه يصعق فيه من في السموات ومن في الأرض إلا ما شاء الله تعالى، وقال آخرون: إنه عليه اللعة أعطى مسئوله كلاً وليس إلا البقاء إلى وقت النفخة الاولى وهو آخر أيام التكليف والوقت المشارف للشيء المتصل به معدود منه فأول يوم الدين وأول يوم البعث كأنه من ذلك الوقت، واستظهر ذلك بأن المأمون عالم فلا يسأل ما يعلم انه لا يحتاج اليه وبأن ما في الاعراف لعدم ذكر الغاية فيه يدل على الإجابة، واعترض على الاول بأنه غير بين ولا مبين وكونه على غالب الظن لا يحدى في مثله، وعلى الثاني بأن ترك الغاية في سورة الاعراف يحتمل أن يكون كترك العام في الاستنظار والانظار تعويلا على ما ذكرهنا وفي سورة ص فان إيراد كلام واحد على أساليب متعددة غير عزيز في الكتاب العزيز. ومن الناس القائلين بالمغايرة من قال: إن المراد باليوم المعلوم اليوم الذى علم الله تعالى فيه انقضاء أجله وهو يوم خروج الدابة فانها هي التى تقتله، وقد قدمنا نقل هذا القول عن بعض السلف وهو من الغرابة بمكان، وأغرب منه ما قيل: أنه هلك في بعض غزواته صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد ذكرنا قبل أن هذا مما لا يكاد يقبل بظاهره أصلا، والمشهور المعلوم عليه عند الجمهور هو ما ذكرناه من أنه

يموت عند النفخة الأولى وبينها وبين النفخة الثانية التي يقوم فيها الخلق لرب العالمين أربعون سنة ، ونقل عن الأحنف بن قيس عليه الرحمة أنه قال : قدمت المدينة أريد أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه فإذا أبا بحلقة عظيمة وكعب الاحبار فيها يحدث وهو يقول : لما حضر آدم عليه السلام الوفاة قال : يارب سيئمت في عدوى إبليس إذا رأيته ميتاً وهو منتظر إلى يوم القيامة فأجيب أن يا آدم إنك سترد إلى الجنة ويؤخر اللعين إلى النظرة ليدوق ألم الموت بعدد الأولين والآخرين ، ثم قال الملك الموت : صف لي كيف تذيقه الموت ؟ فلما وصفه قال : يارب حسي فضج الناس وقالوا : يا أبا إسحق كيف ذلك ؟ فأبى وألحوا فقال : يقول الله سبحانه الملك الموت عقيب النفخة الأولى قد جعلت فيك قوة أهل السموات وأهل الأرضين السبع وإني اليوم ألبسك أثواب السخط والغضب كلها فأبرز بفضي وسلطوني على رجيمي إبليس فأذقه الموت وأحمل عليه فيه مرارة الأولين والآخرين من الثقلين أضعافا مضاعفة ولكن معك من الزبانية سبعون ألفاً قد امتلأوا غيظاً وغضباً ولكن مع كل منهم سلسلة من سلاسل جهنم وغل من أغلالها وانزع روحه المثلث بسبعين ألف كلاب من فلالها ونادى ملكاً ليفتح أبواب النيران فينزل الملك بصورة لو نظر إليها أهل السموات والأرضين لما تواروا بئته من هولها فيتبشى إلى إبليس فيقول : قف لي يا خبيث لأذيقنك الموت كم من عمر أدركت وقرن أضللت وهذا هو الوقت المعلوم قال : فيهرب اللعين إلى المشرق فإذا هو بملك الموت بين عينيه فيهرب إلى المغرب فإذا هو به بين عينيه فيغوص البحار فيشير منها البخار فلا تقبله فلا يزال يهرب في الأرض ولا محيص له ولا ملاذ ثم يقوم في وسط الدنيا عند قبر آدم عليه السلام ويتمرغ في التراب من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق حتى إذا كان في الموضع الذي أبط فيه آدم عليه السلام وقد نصبت له الزبانية السكاليب وصارت الأرض بالجرة احتوشته الزبانية وطعنوه بالكاليب فيبقى في النزع والعذاب إلى حيث يشاء الله تعالى ، ويقال : آدم وحواء عليهما السلام اطلعا اليوم على عدوكم يذوق الموت فيظلمان فينظران إلى ما هو فيه من شدة العذاب فيقولان ربنا أئمت علينا نعمتك ، وجاء في بعض الأخبار أنه حين لا يجد مفراً يأتي قبر آدم عليه السلام فيخثو التراب على رأسه وينادى يا آدم أنت أصل بلبتي فيقال له : يا إبليس اسجد الآن لآدم عليه السلام فيرتفع عنك ما ترى فيقول : لا لم أسجد له حياً فكيف أسجد له ميتاً ، وهذا إن صح يدل على أن اللعين من العناد بمكان لا تصل إلى غايته إلاذهاباً .

(قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي) أى بسبب اغوائك إياي (لِأَزِينَنَّ) أى أقسم لأزين (لَمْ) أى لذريته وهو مفهوم من السياق وإن لم يجر له ذكر ، وقد جاء مصرحاً به في قوله تعالى حكاية عن اللعين أيضاً : (لاحتكن ذريته) ومفعول (أزین) محذوف أى المعاصي (في الأرض) أى هذا الجرم المدحور وكان اللعين أشار بذلك إلى أنه أقدر على الاحتيال لآدم والتزيين له الأكل من الشجرة في السماء فإنا على التزيين لذريته في الأرض أقدر ، ويجوز أنه أراد بالأرض الدنيا لأنها محل متاعها ودارها ، وذكر بعضهم أن هذا المعنى عرف للأرض وأنها إنما ذكرت بهذا اللفظ تحقيراً لها ، ولعل التقيد على ما قيل للإشارة إلى أن للتزيين عملاً يقوى قبوله أى لأزين لهم المعاصي في الدنيا التي هي دار الغرور ، وجوز أن يكون يراد بها هذا المعنى وينزل الفعل منزلة اللازم ثم يعدى بهي ، وفي ذلك دلالة على أنها مستقر التزيين وأنه تمكّن المظروف في ظرفه ، ونحوه قول ذي الرمة :

فان تعتذر بالخل من ذى ضرورها إلى الضيف يجرح في عراقيها نصلي

والمعنى لاحسن الدنيا وأزيتها لهم حتى يشتغلوا بها عن الآخرة ، وجوز جعل الباء للقسم و(ما) مصدرية أيضا أى أقسم باغوائك إياي لازمين ، واقسامه بعزة الله تعالى المفسرة بسلطانه وقهره لاينافى اقسامه بهذا فانه فرع من فروعها وأثر من آثارها فقلعه أقسمهما جميعا فحكى تارة قسمه بهذا وأخرى بذلك ، وزعم بعضهم أن السببية أول لأنه وقع في مكان آخر (فبمعزتك) والقصة واحدة والخل على محاورتين لا موجب له ولأن القسم بالاغواء غير متعارف انتهى ، وفيه نظر ظاهر فان قوله: (فبمعزتك) يحتمل القسمية أيضا ، وقد صرح الطيبي بأن مذهب الشافعية أن القسم بالعزة والجلال بين شرعا لآية على الزاعم لا له . نعم ان دعواه عدم تعارف القسم بالاغواء مسلبة وهو عندى يكفى لاولوية السببية ولعدم التعارف مع عدم الاشعار بالتعظيم لا يعد القسم بها مينا شرعا فان القائلين بانعقاد القسم بصفه له تعالى يشترطون أن تشعر بتعظيمه وتعترف بمثله وفي نسبة الاغواء اليه تعالى بلا انكسر منه سبحانه قول بأن الشر كالخير من الله عز وجل ، وأول المعتزلة ذلك وقالوا: المراد النسبة إلى الغي كفسقته نسبه إلى الفسق لافعلته أو أن المراد فعل به فعلا حسنا أفضى به لحبه إلى الغي حيث أمره سبحانه بالسجود فأبى واستكبر وأضله عن طريق الجنة وترك هدايته والطف به واعتذروا عن إنظار الله تعالى إياه مع أنه مفض إلى الاغواء القبيح بأنه تعالى قد علم منه ومن اتبعه أنهم يموتون على الكفر ويصيرون إلى النار أنظر أم لم ينظر وأن في إنظاره تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب .

وأنت تعلم أن في إنظار إبليس عليه اللعنة وتمكينه من الاغواء وتسلطه على أكثر بني آدم ما أبى القول بوجوب رعاية الاصلح المشهور عن المعتزلة ، وأيضا من زعم أن حكما أو غيره يهصر قوما فدار ويرسل فيها النار العظيمة والافاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد اذى أحدهم أولئك القوم بالاحراق أو السمع فقد خرج عن الفطرة البشرية فحيث الذي تحكم به الفطرة أن الله تعالى أراد بالانظار اضلال بعض الناس فسبحانه من إله يفعل ما يشاء ويحكم

ما يريد ، وتمسك بعض المعتزلة في تأويل ما تقدم بقوله: ﴿ وَلَا غَوْهُمْ ﴾ حيث أفاد أن الاغواء فعله فلا ينبغي أن ينسب إلى الله تعالى ، وأجيب بأن المراد به هنا الخل على الغواية لا إيجادها وتأويل اللاحق للسابق أولى من العكس ، وبالجملة ضعف الاستدلال لظاهر فلا يصلح ذلك متمسكاً لهم ﴿ أَجْمِينَ ٣٩ ﴾ أى كلهم فهو لمجرد الاحاطة هنا ﴿ الْأَعْبَادُ كَمَنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ٤ ﴾ بفتح اللام وهو قراءة الكوفيين . ونافع . والحسن . والعاجز أى الذين أخلصهم لطاعتك وطهرتهم من كل ما ينافى ذلك ، وكان الظاهر وان منهم من لا غويه مثلاً ، وعدل عنه إلى ما ذكر لكون الاخلاص والتخصص لله تعالى يستلزم ذلك فيكون من ذكر السبب وارادة مسبه ولازمه على طريق الكناية وفيه اثبات الشئ بدليله فهو من التصريح به ، وقرأ باقي السبعة والجمهور بكسر اللام أى الذين أخلصوا العمل لك ولم يشركوا معك فيه احدا .

﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه وتعالى: ﴿ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ ﴾ أى حق لا بد أن أراعيه ﴿ مُسْتَقِيمٌ ٤١ ﴾ لا انحراف فيه فلا يبدل عنه إلى غيره ، والإشارة إلى ما تضمنه الاستثناء وهو تخلص المخلصين من اغوائه وكلمة (على) تستعمل للوجوب والمعتزلة يقولون به حقيقة لقولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى ، وقال أهل السنة : ان ذلك وان

كان تفضلا منه سبحانه إلا أنه شبه بالحق الواجب لتأكيد ثبوته وتحقيق وقوعه بمقتضى وعده جل وعلا فيجى .
 - بعل- لذلك أوأى ما تضمنته (المخلصين) بالكسر من الاخلاص على معنى أنه طريق يؤدى الى الوصول الى من غير
 اعوجاج وضلال وهو على نحو طريقك على اذا انتهى المرور عايه ، واينار حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء
 لتأكيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمكن من الوصول، وهو تمثيل فلا استعلاء
 لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وليست (على) فيه بمعنى الى. نعم أخرج ابن جرير عن الحسن
 أنه فسرهما بها ، وأخرج عن زياد بن أبي مريم . وعبدالله بن كثير أنهما قرأ (هذا صراط مستقيم) وقالوا: (على)
 هى الى وبمزيلتها والامر فى ذلك سهل، وهى متعلقة بيمر مقعدرا و(صراط) متضمن له فيتملى به •

وقال بعضهم : الإشارة الى انقسامهم الى قسمين أى ذلك الانقسام الى غاى وغيره أمر مصير الى وليس
 ذلك لك، والعرب تقول : طريقك فى هذا الامر على فلان على معنى الى يصير النظر فى أمره ، وعن مجاهد .
 وقادة . ان هذا تهديد للمعين بقول لغريك افعل ما شئت فطريقك على أى لا تقوأتى، ومثله على ما قال الطائيسى
 قوله تعالى : (ان ربك لبالمرصاد) والمشار على هذا الى ما قسم مع التاكيد عليه، وأظهر هذه الأوجه على ما قبل
 هو الاول ، واختار فى البحر كونها الى الاخلاص ، وقيل : الاظهر أن الإشارة لما وقع فى عبارة ابليس عليه
 اللعنة حيث قال : (لا قدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تنينهم من بين أيديهم ومن خلفهم) الخ ، ولا أدرى
 ما وجه كونه أظهر •

وقرأ الضحاك . وابراهيم . وأبو رجاء . وابن سيرين . ومجاهد . وقادة . وحيد . وأبوشرف مولى كندة .
 وبعقوب ، وخلق كثير (على مستقيم) برفع (على) وتوينة أى عال لا ارتفاع شأنه ﴿إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾
 أى تساط وتصرف بالاعواء والمراد بالعباد المشار اليهم بالمخلصين فالإضافة للعدم ، والاستثناء على هذا فى قوله تعالى :
 ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾
 فى الاسراء ، وجوز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالتقرير لقوله : (الاعبادك
 منهم المخلصين) ولذا لم يعطف على ما قبله ، وتغيير الوضع لتعظيم المخلصين بجعلهم هم الباقين بعد الاستثناء .
 وفى الآية دليل لمن جوز استثناء الاكثر والى ذلك ذهب أبو عبيد . والسيرافى . وأكثر الكوفية ، واختاره
 ابن خروف . والشلوبين . وابن مالك ، وأجاز هؤلاء أيضا استثناء النصف ، وذهب بعض البصريه الى أنه لا يجوز
 كون المستثنى قدر نصف المستثنى منه أو أكثر ويتعين كونه أقل من النصف واختاره ابن عصفور . والآمدى
 واليه ذهب أبو بكر الباقلانى من الاصوليين ، وذهب البعض الآخر من علماء البلدين الى أنه يجوز أن يكون
 المخرج النصف فما دونه ولا يجوز أن يكون أكثر واليه ذهب الحنابلة ، واتفق النحويون كما قال أبو حيان
 وكذا الاصوليون عند الامام . والآمدى خلافا لما اقتضاه نقل القرافى عن المدخل لابن طلحة على أنه لا يجوز
 أن يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه ، ومن الغريب نقل ابن مالك عن الفراء جواز له على ألف الا ألفين ،
 وقيل : ان كان المستثنى منه عددا صريحا يتمتع فيه استثناء النصف والاكثر وإن كان غير صريح لا يتمتعان ،
 وتحقيق هذه المسئلة فى الاصول ، والمذكور فى بعض كتب العربية عن أبى حيان أنه قال : المستقر من كلام
 العرب انما هو استثناء الأقل وجميع ما استدل به على خلافه محتمل التأويل ؛ وأنت تعلم ان الآية تدفع مع ما تقدم

قول من شرط الأقل لما يلزم عليه من الفساد لأن استثناء الغاوين هنا يستلزم على ذلك أن يكونوا أقل من المخلصين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من جنس العباد، واستثناء المخلصين هناك يستلزم أن يكونوا أقل من الغاوين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من ذلك فيكون كل من المخلصين والغاوين أقل من نفسه وهو كما ترى . وأجاب بعضهم بأن المستثنى منه هنا جنس العباد الشامل للمكلفين وغيرهم من مات قبل أن يكلف ولا شك أن الغاوين أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء وهم المخلصون ومن مات غير مكلف والمستثنى منه هناك المكلفون أذن الذين يعقل حملهم على الغواية والضلال أذن غير المكلف لا يوصف فعله بذلك والمخلصون أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء أيضاً ولا محذور في ذلك ، وذكر بعضهم أن الكثرة والقلة الادعائيتين تكفيان لصحة الشرط فقد ذكر السكاكي في آخر قسم الاستدلال وكذا لا تقول لقان على ألف الاستعانة وتسعين إلا وأنت تنزل ذلك الواحد منزلة الألف بجهة من الجهات الخطائية مع أنه ممن يشترط كون المستثنى أقل من الباقي له ، وظاهر كلام الأصوليين ينافيه ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً على تقدير إرادة الجنس أيضاً ويكون الكلام تكذيباً للملعون فيما أومأ أن له سلطاناً على من ليس بمخلص من عباده سبحانه فإن منتهى قدرته أن يغرم ولا يقدر على جبرهم على اتباعه قال: (وما كان لي عليكم سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) فحاصل المعنى أن من اتبعك ليس لك عليهم سلطان وقهر بل اطاعوك في الاغواء واتبعوك لسوء اختيارهم ولا يضرب في الانقطاع دخول الغاوين في العباد بناء على ما قالوا من أن الاعتبار في الاتصال والانقطاع الحكم ، ويفهم كلام البعض أنه يجوز أن تكون الآية تصديقا له عليه اللعنة في صريح الاستثناء وتكذيباً في جعل الاتصال علة للخلاص حسماً يشير إليه كلامه فان الصبيان والمجانين خاصوا من اغوائهم مع فقد هذه العلة • (ومن) على جميع الأوجه المذكورة لبيان الجنس أي الذين هم الغاوين . واستدل الجبائي بنفي أن يكون له سلطان على العباد على رد قول من يقول: أن الشيطان يمكنه صرع الناس وإزالة عقولهم، وقد تقدم الكلام في انكار المعتزلة تحبط الشيطان والرد عليهم ﴿وَلَنْ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ٤٣﴾ الضمير لمن اتبع أو للغاوين ورجح الثاني بالقرب وظهور ملازمة للضمير ، والأول بأن اعتباره ادخل في الزجر عن اتباعه مع أن الثاني جيء به لبيانه و(أجمعين) تؤكد للضمير ، وجوز أن يكون حالاً منه ويجعل على هذا الموعد مصدراً يميّز ليتحقق شرط مجيء الحال من المضاف إليه وهو كون المضاف مما يعمل عمل الفعل فانهم اشترطوا ذلك أو كون المضاف جزء المضاف إليه أو كجزئه على ما ذكره ابن مالك وغيره ليتحد عامل الحال وصاحبها حقيقة أو حكماً لكن يقدر حيثئذ مضاف قبله لأن جهنم ليست عين الموعد بل محله فيقدر محل وعدمه أو مكانه ، وليس بتأويل اسم المفعول كما وهم ، وجوز أن يكون الموعد اسم مكان ، وحيثئذ لا يحتاج إلى تقدير المضاف إلا أن في جواز الحالية بحثاً لأن اسم المكان لا يعمل عمل فعله كما حقق في النحو ، وكون العامل معنى الإضافة وهو الاختصاص على القول بأنه الجار للمضاف إليه غير مقبول عند المحققين لأن ذلك من المعاني التي لا تنصب الحال ، ولا يخفى ما في جعل جهنم موعداً لهم من التهم والاستعارة فكأنهم كانوا على ميعة وفيه أيضاً إشارة إلى أن ما أعد لهم فيها مالا يوصف في الفطاعة ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ﴾ أي سبع طبقات يزلونها بحسب مراتبهم في الغواية والتابعة روي ذلك عن عكرمة . وقادة ، وأخرج أحمد في الزهد . والبيهقي في البعث . وغيرهما من طرق عن علي كرم

الله تعالى وجهه أنه قال: (وأبواب جهنم سبعة بعضها فوق بعض فيملا: الأول ثم الثاني ثم الثالث حتى تملأ كلها) * وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها جهنم والسمير ولظى والحطمة وسقر والجحيم والهاوية وهي أسفلها، وجاء في ترتيبها عن الاعمش، وابن جريج، وغيرهما غير ذلك، وذكر السهيلي في كتاب الاعلام أنه وقع في كتب الرافق أسماء هذه الأبواب ولم ترد في أثر صحيح وظاهر القرآن والحديث يدل على أن منها ما هو من أوصاف النار نحو السمير والجحيم والحطمة والهاوية ومنها ما هو علم للنار كلها نحو جهنم وسقر ولظى فلذا ضربنا عن ذكرها، وأقرب الآثار التي وقفنا عليها إلى الصحة فيما أظن ما روى عن علي كرم الله الله تعالى وجهه لكثرة مخزجيه، وتحتاج جميع الآثار إلى الترام أن يقال: إن جهنم تنطلق على طبقة مخصوصة كما تنطلق على النار كلها، وقيل: الأبواب على بابها والمراد أن لها سبعة أبواب يدخلونها لكثرتهم والاسراع بتعذيبهم * والجملة - كما قال أبو البقاء - يجوز أن تكون خبرا ثانيا ويجوز أن تكون مستأنفة ولا يجوز أن تكون حالا من جهنم لأن إن لاتعمل في الحال (لكل باب منهم) من الاتباع والغواة (جزء مقسوم ٤٤) فريقيه من مفروز من غيره حسبا يقتضيه استدعاده، فباب للموحدين العصاة وباب لليهود وباب للنصارى وباب للصائين وباب للمجوس وباب للمشركين وباب للمنافقين، وروى هذا الترتيب في بعض الآثار، وعن ابن عباس أن جهنم لمن ادعى الربوبية ولظى لعبد النار والحطمة لعبد الأصنام وسقر لليهود والسمير للنصارى والجحيم للصائين والهاوية للموحدين العاصين، وروى غير ذلك، وبالجملة في تعيين أهلها كترتيبها اختلاف في الروايات * ولعل حكمة تخصيص هذا العدد انحصار مجامع المملكات في المحسوسات بالحواس الخمس ومقتضيات القوة الشهوانية الغضبية أو أن أصول الفرق الداخلين فيها سبعة، وقرأ ابن القعقاع (جز) بتشديد الزاي من غير همز ووجهه أنه حذف الهمزة وألقى حركاتها على الزاي ثم وقف بالتشديد ثم أجرى الوصل مجرى الوقف، وقرأ ابن وثاب (جز) بضم الزاي والهمز (ومنهم) حال من (جز) وجاء من النكرة لتقدمه ووصفه أو حال من ضميره في الجار والمجرور الواقع خبرا له، ورجح أن فيه سلامة ما وقع الحال من المبتدأ، والتزم بهضمه لذلك كون المرفوع فاعلا بالظرف ولا يجوز أن يكون حالا من الضمير في (مقسوم) لأنه صفة (جز) فلا يصح عمله فيقابل الموصوف، وكذا لا يجوز أن يكون صفة (باب) لأنه يقتضى أن يقال منها، وتنزيل الأبواب منزلة العقلاء لا وجه لها هنا لا يخفى والله تعالى أعلم * (ومن باب الإشارة) (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) فيه إشارة إلى ذم من كان همه بطنه وتنفيذ شهواته، قال أبو عثمان: أسوأ الناس حالا من كان همه ذلك فانه محروم عن الوصول إلى حرم القرب (وقالوا يالها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) رموه وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم بالجنون مشيرين إلى أن سببه دعواه عليه الصلاة والسلام نزول الذكر الذي لم تسع له عقولهم، والإشارة في ذلك أنه لا ينبغي لمن لم يتسع عقله لما من الله سبحانه به على أولياته من الأسرار أن يبادر وهم بالانكار ويرموه بما لا ينبغي كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء الكاملين حيث نسبوهم فيما تكلموا به من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية إلى الجنون، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيلت لهم من الرابضات، ولا أعنى بالأولياء الكاملين سوى من تحقق لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما يأتون ويدرون دون الذين يزعمون انتظامهم في سلكهم وهم أولياء الشيطان وحرهم حربه كبعض متصرفه هذا الزمان فان الزنادقة بالنسبة

اليهم أتياء موحدون كما لا يخفى على من سير أحوالهم (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) قال ابن عطاء: أي إنا نزلنا هذا الذكر شفاه ورحمة وبياناً للهدى فينتفع به من كان موسوما بالسعادة منورا بتقديس السر عن دنس المخالفة (وإنا له لحافظون) في قلوب أوليائنا فهي خزائن أسرارنا (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين) إشاراً سبحانه إلى سماء الذات وبروج الصفات والجلال فيسير في ذلك القلب والسر والعقل والروح فيحصل للروح التوحيد والتجريد والتفريد وللعقل المعارف والكواشف والقلب العشق والمحبة والخوف والرجاء والقبض والبسط والعلم والخشية والأنس والانبساط والسر الفناء والبقاء والسكر والصحو (وحفظناها من كل شيطان رجيم) إشارة إلى منع كشف جمال صفاته سبحانه وجلال ذاته عز وجل عن أبصار البطالين والمدعين والمبطلين الزائنين عن الحق (إلا من استرق السمع) اختلاس شيئاً من سكان هاتيك الحضائر القدسية من السكاملين (فأتبعه شهاب مبين) نار التحير فله في بوادي التيه أوصار غولا يضل السائرين السالكين لتحصيل ما ينفعهم، وقيل الإشارة في ذلك: إنا جعلنا في سماء العقل بروج المقامات ومراتب العقول من العقل الهولاني والعقل بالمسكوك والعقل بالفعل والعقل المستفاد وزيناها بالعلوم والمعارف للناظرين المتفكرين وحفظناها من شياطين الاوهام الباطلة إلا من اختطف الحكم العقلي باستراق السمع لقربه من أفق العقل فأتبعه شهاب البرهان الواضح فطرده وأبطل حكمه اه ولا يخفى ما في تزيين كل مرتبة من مراتب العقول المذكورة بالعلوم والمعارف للمتفكرين من النظر على من تفكر، وقيل: الإشارة إلى أنه تعالى جعل في سماء القلوب بروج المعارف تسير فيها سيارات الهمم، وجعلها زينة للناظرين إليها المطالعين عليها من الملائكة والروحانيين وحفظها من الشياطين فلودنا إبليس أوجنوده من قاب عارف احترق بنور معرفته ورد خاسثاه (والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) إشارة إلى أنه تعالى بسط أنوار تجلي جماله وجلاله سبحانه أرض قلوب أوليائه حتى أن العرش وما حوى بالنسبة إليها حلقة في فلاة بل دون ذلك بكثير، وفي الخبر «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» ثم انه تعالى لما تجلى عليها نزلات من هيبتة فالتقى عليها رواسي السكينة فاستقرت وأثبت فيها بمياه بحار ذلال نور غيبه من جميع نباتات المعارف والكواشف والمواجيد والحالات والمقامات والآداب وكل من ذلك موزون بميزان علمه وحكمته. وقال بعضهم: نفوس العابدين أرض العبادة وقلوب العارفين أرض المعرفة وأرواح المشتاقين أرض المحبة، والرواسي الرجاء والخوف والرغبة والرهبة، والأزهار الأنوار التي اشرقت فيها من نور اليقين ونور العرفان ونور الحضور ونور الشهود ونور التوحيد إلى غير ذلك، وقيل: أشير بالأرض إلى أرض النفس أي بسطنا أرض النفس بالنور القلبي وألقينا فيها رواسي الفضائل وأنبتنا فيها كل شيء من الكمالات الخلقية والافعال الارادية والمسلكات الفاضلة والادراكات الحسية معين بميزان الحكمة والعدل (وجعلنا لكم فيها معاش) بالتدبير الجزئية (ومن لستم له برازقين) بمن ينسب اليكم ويتعلق بكم، قال بعضهم: إن سبب العيش مختلف فعيش المريد ينم عن إقباله تعالى وعيش العارفين بلطف جماله سبحانه وعيش الموحدين بكشف جلاله جل جلاله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه أي مامن شيء إلاه عندنا خزائنه في عالم القضاء (وما ننزله) في عالم الشهادة (الايقدر معلوم) من شكل وقدر ووضع ووقت ومحل حسبما يقتضيه استعداده، قيل: إن الإشارة في ذلك إلى دعوة العباد إلى حقائق التوكل وقطع الاسباب والاعراض عن الاغيار، ومن هنا قال حمدون: إنه سبحانه

قطع اطماع عبيده جل وعلا بهذه الآية فن رفع بعد هذا حاجة إلى غيره تعالى شأنه فهو جاهل ملوم ، وكان الجليل قدس سره إذا قرأ هذه الآية يقول : فأين تذهبون ؟ ويقال : خزانته تعالى في الارض قلوب العارفين وفيها جواهر الاسرار ، ومنهم من قال : النفوس خزائن التوفيق والقلوب خزائن التحقيق والالسنه خزائن الذكر إلى غير ذلك (وأرسلنا) على القلوب (الرياح) النفحات الالهية (لواقع) بالحكم والمعارف ، قال ابن عطاء : رياح العناية تفتح الثبات على الطاعات ورياح الكرم تلقح في القلوب معرفة المنعم ورياح التوكل تلقح في النفوس الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه ، وكل من هذه الرياح تظهر في الابدان زيادة وفي القلوب زيادة وشقى من حرمها (فأنزلنا من السماء) أي سماء الروح (ماء) من العلوم الحقيقية (فأسقيناكموه) وأحييناكم به (وما أتم له) أي لذلك الماء (بمخازنين) لخلوكم عن العلوم قبل أن نعلسكم (وانا لنحن نحوي) القلوب بماء العلم والمجاهدة (ونميت) النفوس بالجد والمجاهدة ، وقيل : نحى بالعلم ونميت بالافناء في الوحدة : وقيل : نحى بمشاهدتنا قلوب المطيعين من موت الفراق ونميت نفوس المريدن بالخوف منا وقهر عظمتنا عن حياة الشهوات ، وقال الواسطي : نحى من نشأ بنا ونميت من نشأ عنا ، وقال الوراق : نحى القلوب بنور الايمان ونميت النفوس باتباع الشيطان ، وقيل وقيل : (ونحن الوارثون) للوجود والباقرن بعد الفناء (ولقد علمنا المستقدمين منكم) وهم المشتاقون الطالبون للتقدم (ولقد علمنا المستأخرين) وهم المتجدون إلى عالم الحس باستيلاء صفات النفس الطالبون للتأخر عن عالم القدس وروضات الانس ، ومن هنا قال ابن عطاء : من القلوب قلوب همتها مرتفعة عن الادناس والنظر إلى الاكوان ومنها ما هي مربوطة بها مقترنة بنجاستها لتنفك عنها طرفة عين ، وقيل : المستقدمين الطالبون كشف أنوار الجلال والجلال والمستأخرين أهل الرسوم الطالبون للحظوظ والاعراض ، وقيل : الاولون هم ارباب الصحو الذين يتسارعون إذا دعوا إلى الطاعة والآخرين سكارى التوحيد والمعرفة والمحبة ، وقيل : الاولون هم الآخذون بالعزائم والآخرين هم الآخذون بالرخص ، وقيل : غير ذلك (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون) فيه إشارة إلى عظم شأن آدم عليه السلام حيث أخبر سبحانه بخلق قبل أن يخلقه ، وسماء بشرا لأنه جل شأنه باشر خلقه يديه ، ولم يكن سبحانه اليد لأحد الاله ، وهو النسخة الالهية الجامعة لصفات الجلال والجلال (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أضاف سبحانه الروح إلى نفسه تشريفا لها وتعظيما لقدرها لما أنها سر خفي من اسرارها جل وعلا ، ولذا قيل : من عرف نفسه عرف ربه ، وعلق تبارك شأنه الامر بالسجود بالتسوية والتفخ لما أن أنوار الاسماء والصفات وسماء سبحات الذات إنما تظهر إذ ذاك ، ولذا تم الامر وجلدت (١) النسخة فظهرت أنوار الحق وقرئت سطور الاسرار استصغروا أنفسهم (فسجد للملائكة كلهم أجمعون الا ابليس) لما أعمى الله تعالى عينه عن مشاهدة ما شاهدوه (أبى أن يكون من الساجدين) ولو شاهد ذلك لسجد سجدوا (قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون) غلط الدين في زعمه أنه خير من آدم عليه السلام ولم يختر في باله أيضا أن المحب الصادق يمثل أمر محبوبه كيف كان ، ومن هنا قيل :

لوقال نيهاقف على جمر النضى لوقفت ممثلا ولم أتوقف

وقال بعض أهل الوحدة : إن الملعون ظن أنه مستحکم في توحيدة حيث لم يسجد لغيره تعالى ، وقد أخطأ

(١) هي كلمة مستعملة عند العامة يقولون جلدت الكتاب أي وضعت له جلدا وبهذا المعنى استعملت هنا جريا على

المتعارف عندهم واللاقدر قال بعض الافاضل : جلدت الكتاب بمعنى أزلت جلده فليحفظ اهـ

أيضا لأنه لا غير هناك لأن في حقيقة جمع الجميع ترتفع الغيرة وتزول الاثنية . وأنت تعلم أن هذا بمراحل
عما يدل عليه كلامه وأن الغيرة إذا ارتفعت في هذا المقام ترتفع مطلقا فلا تبقى غيرة بين آدم وإبليس بل
ولا بينهما وبين شخص من الأشخاص الخارجية والذهنية ، ومن هنا قال قائلهم :

ما آدم في الكون ما إبليس ممالك سليمان وما بلقيس
الكل عبارة وأنت المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس
وقال الحسين بن منصور : ججودى لك تقديس وعقل فيك منهوس (١)
فمن آدم الأك ومن في الدين إبليس

وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم في الأسواق وبجالس الجهلة والفاسق واتسع الخرق على الراقع وتفاقم
الامر وماله سوى الله تعالى من دافع (قال فاخرج منها فانك رجيم) طريد عن ساحة القرب اذ القرب
يقضي الامتثال وكلما ازداد البعد قربا من ربه ازداد خضوعا وخشوعا (وإن عليك اللعنة الى يوم الدين)
لم يرد سبحانه أنه بعد ذلك يحصل له القرب خلافا لبعض أهل الوحدة بل أراد جل وعلا بعض ما قدمناه
(قال فيها أغويتني لأزوين لهم في الأرض) أى لأزوين لهم الشهوات في الجهة السفلية (ولأغوينهم أجمعين)
الا عبادك منهم المخلصين الذين أخلصتهم لك واصطفيتهم لمحبتك أو المخلصين في طاعتهم لك ولا يلتفتون لأحد
سواك ، وفيه من مدح الاخلاص ما فيه ، وفي الخبر : العالم هلكت الا العالمون والعالمون هلكت الا العالمون
والعالمون هلكت الا المخلصون والمخلصون على خطر ، أى شرف عظيم كما ذكره السيد السند في بعض تعليقاته
(ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) أى الذين يناسبونك في الغواية والبعد
(وان جهنم لم وعدهم أجمعين لها سبع أبواب) عدد الحواس الخمس والقرتين الشهوية والغضبية وهاتان القوتان بابان
عظيمان للضلالة المفضية الى النار . أخرج ابن جرير عن يزيد بن قسيط قال : كانت للأنبياء عليهم السلام
مساجد خارجة من قراهم فاذا أراد أحدهم أن يستنبيه ربه عن شئ خرج الى مسجده فصلى ما كتب الله تعالى
ثم سأل ما بدا له فينبأني في مسجده اذ جاء إبليس حتى جلس بينه وبين القبة فقال النبي : أعوذ بالله تعالى من الشيطان
الرجيم ثلاثا فقال إبليس : أخبرني بأى شئ تنجو مني ؟ قال النبي : بل أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم فأجد
كل واحد منهما على صاحبه فقال النبي : ان الله تعالى يقول : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين) قال إبليس : قد سمعت هذا قبل أن تولد قال النبي : ويقول الله تعالى : (وإما ينزغنك من
الشيطان زغفا فاستعذ بالله) وانى والله تعالى ما أحسست بك قط الا استعذت بالله تعالى منك قال إبليس :
صدقت بهذا تنجو مني فقال النبي : أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم قال : آخذه عند الغضب وعند الهوى (لكل
باب منهم جزء مقسوم) فيكون لكل باب فرقة تغلب عليها قوة ذلك الباب ، نسأل الله تعالى أى يجرنا منها
بحرمة سيد ذوى الالباب صلى الله تعالى عليه وسلم (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝ ٤) أى مستقرون في ذلك
خالدون فيه ، والمراد بهم - على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - الذين اتقوا الكفر
والفواحش ولهم ذنوب تكفرها الصلوات وغيرها ، وفيه أن المتقي على الاطلاق من يتقى ما يجب اتقاؤه

بما نهى عنه ، ونقل الامام عن جمهور الصحابة والتابعين وذكر انه المنقول عن الخبر أن المراد بهم الذين اتقوا الشرك ثم قال : وهذا هو الحق الصحيح ، والذي يدل عليه أن المتقى هو الآتي بالتقوى مرة واحدة كما أن الضارب هو الآتي بالضرب مرة فليس من شرط صدق الوصف بكونه متقيا كونه آتيا بجميع أنواع التقوى ، والذي يقرر ذلك أن الآتي بفرد واحد من أفراد التقوى يكون آتيا بالتقوى فإن الفرد مشتمل على الماهية بالضرورة وكل آت بالتقوى يجب أن يكون متقيا فالآتي بفرد يجب كونه متقيا ، ولهذا قالوا : بظاهر الامر لا يفيد التكرار فظاهر الآية يقتضى حصول الجنات والعيون لكل من اتقى عن ذنب واحد الا أن الأمة مجمعة على أن التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم ، وأيضا هذه الآية وردت عقيب قول ابلّيس : (الا عبادك منهم المخلصين) وعقيب قوله تعالى : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) فلذا اعتبر الايمان في هذا الحكم فوجب أن لا يزداد فيه قيد آخر لأن تخصيص العام لما كان خلاف الظاهر ، فكلمة كان التخصيص أقل كان أوفق بمقتضى الاصل والظاهر ثبت أن الحكم المذكور يتناول جميع القائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كانوا من أهل المعصية ، وهذا تقرير بين ولام ظاهر اهـ . وقد يقال : لاشبهة في أن السياق يدل على أن المتقين هم المخلصون السابق ذكرهم وأن المطلق يحمل على الكامل والكامل ما أشار اليه الزغشري ولا بأس بالحمل عليه وقيل انه الانسب .

واخراج العصاة من النار ثابت بخصوص آخر ، وكذا ادخال التائبين الجنة بل غيرهم أيضا فلا يلزم القائل بذلك القول بما عليه المعتزلة من تخليد اصحاب الكبائر كما لا يخفى ، وأل للاستغراق وهو اما مجموعي فيكون لكل واحد من المتقين جنة وعين أو افرادي فيكون لكل جنات وعيون ، والمراد بالعيون يتحمل كما قيل أن يكون الانهار المذكورة في قوله تعالى : (مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) الآية ، ويحتمل أن يكون منابع مذابة لتلك الانهار وهو الظاهر ، وهل كل من المتقين يختص بعيونه أو ليس مختصا بل تجرى من بعض الى بعض احتمالا لأنه يمكن أن يكون لكل واحد عين وينتفع بها من في معيته ، ويمكن أن تجرى العين من بعضهم الى بعض لأنهم مطهرون عن الحقد والحسد ، ورضم العين من (عيون) هو الاصل وبه قرأنا نافع . وأبو عمر و . وحفص . وهشام وقرأ الباقون بالعكس وهو المناسبة الياء . (ادخلوها) أمر لهم بالدخول من قبله تعالى ، وهو بتقدير القول على أنه حال أي وقد قيل لهم ادخلوها ، فلا يرد أنه بعد الحكم بأنهم في الجنة كيف يقال لهم ادخلوها ، وجوز أن يقدر مقولا لهم ذلك والمقارنة عريفة لاصحائها ، وقيل : يقدر يقال لهم فيكون مستأنفا ، ووجه ذكر هذا الامر بعد الحكم السابق بأنهم لما ملكوا جنات كثيرة كانوا كلما خرجوا من جنة الى أخرى قبل لهم ادخلوها الى آخره ، وهو انما يجرى على تقدير أن يكون لكل جنات وينبذ ذلك بما فيه دخل . وقرأ الحسن (ادخلوها) على أنه ماض مبني للفعل من باب الافعال والمهزة فيه للقطع ، وأصل القياس ان لا يكسر التنوين قبلها الا أن الحسن كسره على أصل التقاء الساكنين اجراء لمهزة القطع مجرى مهزة الوصل في الاسقاط . وقرأ يعقوب في رواية رويس كذلك الا أنه ضم التنوين بالفاء حركة مهزة القطع عليه ، وعنه (ادخلوها) بفتح المهزة عليه وكسر الحاء على أنه أمر للامانة بادخالهم اياها ، وفتح في هذه القراءة التنوين بالفاء فتحة المهزة عليه وعلى القراءة بصيغة (٨ - ٨ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

الماضي لاجابة الى تقدير القول ، والفاعل عليها هو الله تعالى أى ادخلهم الله سبحانه اياها (بسلام) أى ملتبسين به أى سالمين أو مسلما عليكم وعلى الاول يراد سلامتهم من الآفة والروال فى الحال ، ويراد بالامن فى قوله سبحانه: ﴿ آمين ٤٦ ﴾ الامن من طرود ذلك فى الاستقبال فلا حاجة الى تخصيص السلامة بما يكون جسمانيا والامن بغيره ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾ أى حقد، وأصله على ما قيل من الغلالة وهو ما يلبس بين الثوبين الشعار والدثار وتستعار للدرع كما يستعار الدرع لها، وقيل: قيل للحقد غل أخذاه من انغل فى كذا وتغل اذا دخل فيه ، ومثله قيل للداء الجارى بين الشجر غل، وقد يستعمل الغل فيما يضر فى القلب مما يدم كالحسد والحقد وغيرهما ، وهذا النزاع قيل فى الدنيا، فقد أخرج ابن أبى حاتم. وابن عساكر عن كثير النوا قال: قلت لأبي جعفر إن فلانا حدثني عن علي بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أن هذه الآية نزلت فى أبي بكر. وعمر. وعلى رضى الله تعالى عنهم (١) (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) قال: والله انها لفهم أنزلت وفيمر تنزل الا فيهم؟ قلت: وأى غل هو؟ قال: غل الجاهلية ابنى تيم وبني عدى وبني هاشم كان ينهم فى الجاهلية فلما أسلم هؤلاء القوم تحابوا فأخذت أبا بكر الحاضرة فجعل على كرم الله تعالى وجهه يسخن يده فيكوى بها خاصرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه فنزلت هذه الآية ، ويشعر بذلك على ما قيل ما أخرجه سعيد بن منصور . وابن جرير . وابن المنذر . والحاكم . وغيرهم من طرق عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال لابن طلحة : إنى لارجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله تعالى : (ونزعنا) الآية فقال الرجل من ههذان : ان الله سبحانه أعدل من ذلك فصاح على كرم الله تعالى وجهه عليه صيحة تدعى لها القصر ، وقال : فمن اذن ان لم نكن نحن أولئك؟ وقيل: ان ذلك فى الآخرة بعد دخول الجنة، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم. وابن مردويه من طريق القاسم عن أبى أمامة قال : يدخل أهل الجنة الجنة على ما فى صدورهم فى الدنيا من الشحنة والضغائن حتى إذا تدانوا وتقابلوا على السرور نزع الله تعالى ما فى صدورهم فى الدنيا من غل •

وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الكريم بن رشيد قال : ينتهى أهل الجنة إلى باب الجنة وهم يتلاحظون تلاحظ الفيران فإذا دخلوها نزع الله تعالى ما فى صدورهم من الغل ، وقيل : فيها قبل الدخول، فقد أخرج ابن أبى حاتم أيضا عن الحسن قال : بلغنى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل» • وهذا ونحوه يؤيد ما قاله الامام فى المقيين ، وقيل : معنى الآية طهر الله تعالى قلوبهم من أن يتحاسدوا على الدرجات فى الجنة ونزع سبحانه منها كل غل وألقى فيها التواد والتحاب، والآية ظاهرة فى وجود الغل فى صدورهم قبل النزاع فتأمل •

﴿ اخوانا ﴾ حال من الضمير فى (فى جنات) وهى حال مترادفة ان جعل (ادخلوها) حالا من ذلك أيضا وأحوال من فاعل (ادخلوها) وهى مقدرة إن كان النزاع فى الجنة أو من ضمير (آمين) أو الضمير المضاف اليه (صدورهم) وجاز لأن المضاف بعض من ذلك وهى حال مقدرة أيضا ، ويقال نحو ذلك فى قوله تعالى : ﴿ عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ٤٧ ﴾ ويجوز أن يكونا صفتين لـ اخوانا- أو حالين من الضمير المستتر فيه لأنه فى معنى

(١) رأيت فى بعض النسخ زيادة وعثمان رضى الله تعالى عنه وآخر الخبر لابتعضها فتأمل اهـ

المشتق من تصافين، ويجوز أن يكون (متقابلين) حالاً من المستتر في (على سر) سواء كان حالاً أو صفة، وأبو حيان لا يرى جواز الحال من المضاف إليه إذا كان جزءاً أو كجزءه ويخصه في إذا كان المضاف مما يعمل في المضاف إليه الرفع أو النصب، وزعم أن جواز ذلك في صورتين السابقتين ما تفرد به ابن مالك، ولم يقف على أنه نقله في فتاويه عن الأخفش. وجماعة وافقه فيه، واختار كوز (إخواناً) منصوباً على المدح، والسرر بضمه تين جمع سرير وهو معروف وأخذه من السرور إذ كان ذلك لأولى النعمة، وإطلاقه على سرير الميت للتشبيه في الصورة وللغافل بالسرور الذي يلحق الميت برجوعه إلى جوار الله عز وجل وخلاصه من سجنه المشار إليه بما جاء في بعض الآثار «الدنيا سجن المؤمن». وكلب. وبعض بني تميم يفتحون الراء وكذا كل بضاعف فعيل، ويجمع أيضاً على أسرة، وهي على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من ذهب مكللة بالياقوت والزبرجد والدر، وسعة كل كسعة ما بين صنعاء إلى الحجازية. وفي كونهم على سرر إشارة إلى أنهم في رفعة وكرامة تامة. وروى عن مجاهد أن الأسرة تدور بهم حيثما داروا فهم في جميع أحوالهم متقابلون لا ينظر بعضهم إلى قفا بعض، فالتقابل التواجه وهو نقيض التدابر، ووصفهم بذلك إشارة إلى أنهم على أشرف أحوال الاجتماع. وقيل: هو إشارة إلى أنهم مجتمعون ويتنادمون، وقيل: معنى (متقابلين) متداوون في التواصل والتزاور. وفي بعض الأخبار إن المؤمن في الجنة إذا أراد أن يلقى أخاه المؤمن سار كل واحد منهم إلى صاحبه فيلتقيان ويتحدثان ﴿لَا يَمَسُّهُمُ فِيهَا﴾ أي في تلك الجنات ﴿نَصَبٌ﴾ تعب ما ما بأن لا يكون لهم فيها ما يوجب من السعي في تحصيل ما لا بد لهم منه لحصول كل ما يشتهونه من غير منأولة عمل أصلاً، وإما بأن لا يعترضهم ذلك وإن باشروا الحركات العنيفة لكمال قوتهم. وفي بعض الآثار أن قوة الواحد منهم قوة أربعة من رجال من رجال الدنيا، والجنة استئناف نحو أي بياني أو حال من الضمير في (في جنات) أو من الضمير في (إخواناً) أو من الضمير في (متقابلين) أو من الضمير في (على سر) ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنَّا نَخْرِجُهُمْ﴾ أي هم خالدون فيها. فالمراد استمرار النفي وذلك لأن إتمام النعمة بالخلود، وهذا متكرر مع (آمنين) إن أريد منه الأمن من ذوالهم عن الجنة وانتقالهم منها، وارتكب ذلك للاعتناء والتأكيد وإن أريد به إلا من زوال ما هم عليه من النعم والسرور والصحة لا يتكرر، وبحث بعضهم في لزوم التكرار بأن الأمن من الشيء لا يستلزم عدم وقوعه كأمن الكفرة من مكر الله تعالى مثلاً وأنه يجوز أن يكون المراد زوال أنفسهم بالموت لا الزوال عن الجنة، وتعقب بأن الثاني في غاية البعد فإنه لا يقال للميت: إنه فيها وإن دفن بها كالأول فإن الله تعالى إذا بشرهم بالأمن منه كيف يتوهم عدم وقوعه ﴿نَبَأٌ عَبدِي﴾ قيل: مطلقاً، وقيل: الذين عبر عنهم بالمتقين أي أخبرهم ﴿أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ ٩٩ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ ١٠٠ وهذا الجمال لما سبق من الوعد والوعيد وتأكيده له، (أنا) أما مبتدأ أو تأكيد أو فصل، وهو ما مبتدأ أو فصل، وأن وما بعدهما. قال أبو حيان: ساد مسد مفعول (نبي) إن قلنا: إنها تعدت إلى ثلاثة ومسد واحد إن قلنا تعدت إلى اثنين، وفي ذكر المغفرة اشعار على ما قيل بأن ليس المراد بالمتقين من يتقى جميع الذنوب إذ لو أريد ذلك لم يكن لذكرها موقع، وقيل: إن ذكرها حينئذ لدفع توهم أن غير أولئك المتقين لا يكون في الجنة بأنه يدخلها وإن لم يبق لأنه تعالى الغفور الرحيم، ولهو وجه، وفي توصيف ذاته تعالى بالمغفرة والرحمة دون التعذيب حيث لم يقل سبحانه: وإني أنا المعذب المؤمن

ترجع لجانب الوعد على الوعيد وإن كان الاليم على ما قال غير واحد في المحقيقة صفة العذاب ، وكذا لا يضر في ذلك الاضافة لانها لا تقتضى حصول المضاف اليه بالفعل كما إذا قيل ضرى شديداً فانه يصح أن يراد منه ذلك شديد إذا وقع ويكفى في الاضافة أدنى ملاسة ، ويقوى أمر التجميع الايتان بالوصفين بصيغتي المبالغة ، وكذا ما أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق عطاء بن أبي رباح عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اطعم علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الباب الذى منه بنوشية فقال: ألا أراكم تضحكون ثم أدبر حتى إذا كان عند الحجر رجع إلينا القهقرى فقال: إني لما خرجت جاء جبريل عليه السلام فقال: يا محمد ان الله تعالى يقول لم تقط عبادى؟ (نبي عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) الآية، وتقديم الوعد أيضاً يؤيد ذلك، وفيه اشارة إلى سبق الرحمة حسبا نطق به الخبر المشهوره

ومع هذا كله في الآية ما تتشع منه القلوب ، فقد أخرج عبد بن حميد . وجماعة عن قتادة أنه قال في الآية: بلغنا أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لو يعلم العبد قدر عفو الله تعالى لما تورع من حرام ولو يعلم قدر عذابه لجمع نفسه» وأخرج الشيخان . وغيرهما عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ان الله سبحانه خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعة وتسعين رحمة وأرسل في خلقه ظهم رحمة واحدة فلو يعلم الكافر كل الذى عنده من رحمة لم يأس من الرحمة ولو يعلم المؤمن بكل الذى عند الله تعالى من العذاب لم يأمن من النار» ثم انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ذكر ما يحقق ذلك لما تضمنته من البشرى والهلاك بقوله سبحانه: ﴿وَنَبِّهَهُمْ عَنْ ضَيْفٍ إِبْرَاهِيمَ﴾ الخ، وقيل: انه تفصيل لما تضمنته الآية السابقة منهما لا من الوعيد فقط كما قيل ، والمراد بضيف ابراهيم الملائكة عليهم السلام الذين بشره بالولد وبهلك قوم لوط عليه السلام، وانما سماوا ضيفا لانهم في صورة من كان ينزل به عليه السلام من الاضياف وكان لا ينزل به أحد الا أضفاه، وكان لقصره عليه السلام أربعة أبو بيه من كل جهة باب لثلا يفوته أحده، ولذا كان يكنى أبا الضيفان، واختلف في عدهم كما تقدم، وهو في الأصل مصدر والافصح أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث للشي والمجموع والمؤنث فلا حاجة الى تكلف اضمار أى أصحاب ضيف كما قاله النحاس . وغيره ، ولم يتعرض سبحانه لعنوان رسالتهم لانهم لم يكونوا مرسلين اليه عليه السلام بل الى قوم لوط عليه السلام كما أتقن شاء الله تعالى ذكره . وقرأ ابو حيوة (ونبيهم) بابدال الهزة باء ﴿اذْخُلُوا عَلَيْهِ﴾ نصب على أنه مفعول بفعل محذوف معطوف على (نبي) أى واذكروقت دخولهم عليه أو ظرف لضيف . بناء على أنه مصدر في الأصل، وجوز أبو البقاء كونه ظرفا له بناء على أنه مصدر الآن مضاف الى المفعول حيث كان التقدير أصحاب ضيف حسبا سمعته عن النحاس . وغيره، وإن يكون ظرفا لخبر مضافا الى (ضيف) أى خبر ضيف ابراهيم حين دخولهم عليه ﴿فَقَالُوا﴾ عند ذلك: ﴿سَلَامًا﴾ مقطوع من جملة محكية بالقول وليس منصوبا به أى سلبت سلاما من السلامة أو سلبنا سلاما من النجاة ، وقيل: هو نعت لمصدر محذوف تقديره فقالوا قولا سلاما ﴿قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ كَرُجُلُونَ﴾ أى خائفون فان الرجل اضطراب النفس لتوقع مكروه ، وقوله عليه السلام هنا كان- عند غير واحد- بعد أن قرب اليهم المعجل الحنيد فلم يأكلوا منه، وكان العادة أن الضيف اذا لم يأكل ما يقدم له ظنوا أنه لم يجي بجيئ، وقيل: كان

عند ابتداء دخولهم حيث دخلوا عليه عليه الصلاة والسلام بغير اذن وفي وقت لا يطرق في مثله ، وتعقب بأنه لو كان كذلك لأجابوا حينئذ بما أجابوا به ولم يكن عليه السلام يقرب اليهم الطعام ، وأيضا قوله تعالى : (فلما رأى أيديهم لا تصل اليه تكبرهم وأوجس منهم خيفة) ظاهر فيما تقدم ؛ ولعل هذا التصريح كان بعد الإيجاسه وقيل : يحتمل أن يكون القول هنا مجازا بأن يكون قد ظهرت عليه عليه الصلاة والسلام مخايل الخوف حتى صار كالقائل المصرح به ، وإنما لم يذكر هنا تقرب الطعام اكتفاء بذكره في غير هذا الموضع كما لم يذكر رده عليه السلام والسلام عليهم لذلك ، وقد تقدم ما ينفعك هنا مفصلا في هود فتذكره . (قالوا لا توجل) لا تخف وقرأ الحسن (لا توجل) بضم التاء مبنيًا للفعول من الإيجال ، وقرئ (لا تواجل) من واجله بمعنى أوجهه و (لا تاجل) بابدال الواو ألفا كما قالوا تابة في توبة . (إنا نبشرك) استئناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل فان المبشر لا يكاد يحوم حول ساحته خوف ولا حزن كيف لا وهي بشارة ببقائه وسلامه زمانا طويلا .

(بَغْلَامٌ) هو إسحق عليه السلام لأنه قد صرح به في موضع آخر ، وقد جعل سبحانه البشارة هنا لإبراهيم وفي آية أخرى لأمراته ولكل وجهة ، ولعلها هنا كونها أوفى بأبناء العرب عما وقع لجدهم الأعلى عليه السلام ، ولعله سبحانه لم يتعرض ببشارة يعقوب اكتفاء بما ذكر في سورة هود ، والتونين للتعظيم أى بَغْلَامٌ عظيم القدر (عليم ٥٣) ذى علم كثير ، قيل : أريد بذلك الإشارة إلى أنه يكون نبيا فهو على حد قوله تعالى : (وبشرناه بإسحق نبيا) (قَالَ بَشِّرْهُمُنِي) بذلك (عَلَى أَنْ مَسْنَى الْكَبَرِ) وأثر في الاستفهام للتعجب ، و (على) بمعنى مع مثلها في قوله تعالى : (وآل المال على حبه) على أحد القولين في الضمير ، والجار والمجرور في موضع الحال فيكون قد تعجب عليه السلام من بشارتهم إياه مع هذه الحال المنافية لذلك ، ويجوز أن يكون الاستفهام للانكار و (على) على ما سمعت بمعنى أنه لا ينبغي أن تكون البشارة مع الحال المذكورة . وزعم بعض الممتنعين إلى أهل العلم أن الأولى جعل (على) بمعنى في مثلها في قوله تعالى : (ودخل المدينة على حين غفلة) وقوله سبحانه : (واتبعوا ما تنزلت الشياطين على ملك سليمان) لوجهين الاستغناء عن التقدير وكون المصاحبة لصدقها بأول المس لا تنافي بالبشارة ، وهو لعمري ضرب من الهذيان كما لا يخفى على انسان . ثم انه عليه السلام زاد في ذلك فقال : (فَيَمْ تَبَشِّرُونَ ٥٤) أى فبأى أعجوبة تبشرون أو بأى شيء تبشرون فان البشارة بما لا يقع عادة بشارة بغير شيء . وجوز أن تكون الباء للدلالة والاستفهام سؤال عن الوجه والطريقة أى تبشرون للتبسين بأى طريقة ولا طريق لذلك في العادة .

وقرأ الأعرج (بشرتمون) بغير همزة الاستفهام ، وابن محيصن (الكبير) بضم الكاف وسكون الباء .

وقرأ ابن كثير بكسر النون مشددة بدون ياء على ادغام نون الجمع في نون الوقاية والاكتفاء بالكسرة عن الياء .

وقرأ نافع بكسر النون مخففة ، واعترض على ذلك أبو حاتم بأن مثله لا يكون الا في الشعر وهو مما لا يلتفت اليه ، وخرج على حذف نون الرفع كما هو مذهب سيويه استقالا لاجتماع المثلين ودلالة بابقاء نون الوقاية على الباء . وقيل : حذف نون الوقاية كسرت نون الرفع وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة وحذفها كذلك كثير فصيح وقد قرئ . به في مواضع عديدة ، ورجح الاول بقلة المؤنة واحتمال عدم حذف نون في هذه القراءة بأن يكون اكتفى بكسر نون الرفع من أول الامر خلاف المنقول في كتب النحوي والتصرف وان ذهب اليه بعضهم .

وقرأ الحسن كابن كثير الا انه أثبت الياء وباقي السبعة يقرؤون بفتح النون وهي نون الرفع *
 ﴿ قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أى بالامر المحقق لاحالة أو باليقين الذى لا يلبس فيه أو بطريقة حق، وهو
 أمر من الامر القادر على خلق الولد من غير أبوين فكيف بإيجاده من شيخ وعجوز ﴿ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَاطِنِينَ ٥٥ ﴾
 أى الآيسين من خرق العادة لك فان ظهور الخوارق على يد الأنبياء عليهم السلام كثير حتى لا يبعد بالنسبة
 اليهم مخالفا للعادة وكان مقصده عليه السلام استعظام نعمته تعالى عليه في ضمن التعجب العادى المبني على سنة
 الله تعالى المسلوكة فيما بين عباده جل وعلا لاستبعاد ذلك بالنسبة الى قدرته جل جلاله ، فانه عليه السلام
 بل النبي مطلقا أجل قدرا من ذلك ، ويبنى عنه قول الملائكة عليهم السلام : (فلا تكن من القاطنين) على
 ما فيه من المبالغة دون أن يقولوا : من الممترين ونحوه ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ ﴾ استفهام انكارى أى لا يقنط
 ﴿ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦ ﴾ أى الكفرة المخطئون طريق معرفة الله تعالى فلا يعرفون سعة رحمته
 وإجلاله وقدرته سبحانه وتعالى ، وهذا كقول ولده يعقوب : (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون)
 ومراده عليه السلام نفي القنوط عن نفسه بأبلغ وجه أى ليس بى قنوط من رحمته تعالى واتما الذى أقول لبيان
 منافية حالى لفيضان تلك النعمة الجليلة على ، وفي التمرض لعنوان الربوبية والرحمة مالا يخفى من الجزالة
 وقرأ ابن وثاب . وطلحة والاعمش . وأبو عمرو فى رواية (القنطين) والنحويان ، والاعمش (يقنط)
 بكسر النون ، وباقي السبعة بفتحها ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما . والاشهب ضمها ، وهو شاذ وماضيه مثله
 فى الثلاث : واستدل بالآية على تفسير (الضالين) بما سمعت لما سمعت من الآية على أن القنوط وهو - كما قال
 الراغب - : اليأس من الخير كفر ، والمسئلة خلافية ، والشافعية على أن ذاك وكذا الامن من المكر من الكبائر
 «لحدب الموقوف على ابن مسعود أو المرفوع من الكبائر الاشرار بالله تعالى واليأس من روح الله تعالى والامن من
 مكر الله تعالى » وقال الكمال بن أبى شريف : المطف على الاشرار بمعنى مطلق الكفر يقتضى المغايرة فان
 أريد باليأس انكار سعة الرحمة الذنوب وبالأمن اعتقاد أنه لا مكر فكل منهما كفر اتفاقا لانه رد للقرآن
 العظيم ، وإن أريد استعظام الذنوب واستبعاد العفو عنها استبعادا يدخل فى حد اليأس وغلبة الرجاء المدخل
 له فى حد الامن فهو كبيرة اتفاقا اه وقد تقدم الكلام فى ذلك فذكره

﴿ قَالَ قَسَا خَطْبُكُمْ ﴾ أى أمركم وشأنكم الخطير الذى لاجله أرسلتم سوى البشارة ﴿ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧ ﴾
 لعله عليه السلام علم أن حال المقصود ليس البشارة من مقالة لهم فى أثناء المحاورة مطوية هنا وتوسيط (قال) بين
 كلاميه عليه السلام مشيرا إلى أن هناك ما طوى ذكره ، وخطابه لهم عليهم السلام بعنوان الرسالة بعد ما كان
 خطابه السابق مجردا عن ذلك مع تصديره بالفاء ظاهر فى أن مقاتهم المطوية كانت متضمنة ما فهم منه ذلك
 فلا حاجة إلى الالتجاء إلى أن عمله عليه السلام بأن قل المقصود ليس البشارة بسبب أنهم كانوا ذوى عدد والبشارة
 لا تحتاج إلى عدد ولذلك اكتفى بواحد ذكرها ومرم عليها السلام ولا إلى أنهم بشره فى تضاعيف الحال لإزالة
 الوجع ولو كانت تمام المقصود لا تبدأ وأهمل أن فيها ذكر بحثا فقليل : ان التعذيب كالبشارة لاجتياج أيضا إلى
 العدد ألا يرى أن جبريل عليه السلام قلب مداتهم بأحد جناحيه ، وأيضا يرد على قوله : ولذلك اكتفى بالخ

أن زكريا عليه السلام لم يكتف في بشارته بواحد كما يدل عليه قوله تعالى: (فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بَيْحًا) وأما مريم عليها السلام فأنما جاءها الواحد لنفخ الروح والهبة كما يدل عليه قوله: (لَا هَبْ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا) وقوله تعالى: (فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا) وأما التبشير فلإعلام تلك الهبة وفي ضمنها وليست مقصودة بالذات، وأيضاً بخدش قوله: ولو كانت تمام المقصود لا يجدوا بها مافي قصة مريم عليها السلام قالت: (إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا) ه فيجوز أن يكون قولهم: (لَا تَوَجَّلْ) تمهيداً للبشارة. وأجيب عن هذا بأنه لا دور ودله لأن مريم عليها السلام لنزاهة شأنها أول ما أبصرته متمثلاً عاجلة فلم تستعده فلم تدعه يبتدىء بالبشارة بخلاف ما نحن فيه، وعما تقدم بأن المعنى إن العادة الجارية بين الناس ذلك فيرسل الواحد للبشارة والجمع لغيرها من حرب وأخذ ونحو ذلك والله تعالى يجرى الأمور للناس على ما اعتادوه فلا يرد قصة جبريل عليه السلام في ذلك وإن قيل: المراد بالملائكة في تلك الآية جبريل عليه السلام كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب أي الجنس الصادق بالواحد من ذلك قاله بعض المحققين، وتعقب ما تقدم من كون العلم من كلام وقع في أثناء المحاورة وطوى ذكره بأنه بعيد وتوسيط (قال) والفاء والخطاب بعنوان الرسالة لا يقرب، أما الأول فلجواز أن يكون لما أن هناك انتقالا إلى بحث آخر ومثله كثير في الكلام، وأما الثاني فلجواز أن تكون فصيحة على معنى إذا تحقق هذا فأخبروني ما أمركم الذي جئتم له سوى البشري؟، وأما الثالث فلجواز أن يقال: إنه عليه السلام لم يعلم بأنهم ملائكة مرسلون من الله تعالى إلا بعد البشارة ولم يك بحسن خطابهم بذلك عند الانسكار أو التعجب من بشارتهم، وكذا لا يحسن في الجواب كما لا يخفى على أرباب الآذواق السليمة بل قد يقال: إنه لا يحسن أيضاً عند قوله: (إِنَّمَا مِنْكُمْ وَجُلُودٌ) على تقدير أن يكون علم عليه السلام ذلك قبل البشارة لما أن المقام هناك ضيق من أن يطال فيه الكلام بنحو ذلك الخطاب قدبره

(قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ مَجْرَمِينَ ٥٨) هم قوم لوط عليه السلام، وجرى بهم بطريق التنكير ووصفوا بالأجرام استهانة بهم ودما لهم (إِلَّا آلَ لُوطَ) قال الزمخشري: يجوز أن يكون استثناء من قوم بملاحظة الصفة فيكون الاستثناء منقطعا لأنهم ليسوا اقوما مجرمين، واحتمال التغليب مع هذه الملاحظة ليصل الاستثناء ليس بما يقتضيه المقام، ولو سلم فغير ضار فيما ذكرناه مبنى على الحقيقة ولا ينافي صحة الاتصال على تقدير آخر، ويجوز أن يكون استثناء من الضمير المستتر (مجرمين) فيكون الاستثناء متصلا لجوع الضمير إلى القوم فقط فيكون الال على الأول مخرجين من حكم الإرسال المراد به إرسال خاص وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له، وقوله تعالى: (إِنَّا نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ٥٩) خبر الإنباء على ما سمت سابقا، وعن الرضى أن المستثنى المنقطع منتصب عند سيويه بمقابل الإل من الكلام كما انتصب المتصل به وإن كانت الابعثي لكن وأما المتأخرون من البصريين فلدارأوها بمعنى لكن قالوا إنها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسماء وخبرها في الأغلب محذوف نحو جرأني القوم إلا حمار إلى لكن حمار المجهي قالوا وقد يحى خبرها ظاهر نحو قوله تعالى (الاقوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم) وقال الكوفيون إلا في ذلك بمعنى سوى والنصب بعدها في الانفصال كالنصب في الاتصال وتأويل البصريين أولى لأن المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيا وإثباتا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لأنك تقول: لي عليك ديناران

سوى الديتار القلاني وذلك اذا كان صفة، وأيضا معنى لكن الاستدراك، والمراد به فيها دفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى، وزعم بعضهم أن في **ك**ون الا الاستثنائية تعمل عمل لكن خفاء من جهة العربية وقال: انه في المعنى خبر وليس خبرا حقيقيا كما صرح به النحاة، ومما قلناه يعلم ما فيه من النظر. نعم صرح الزمخشري بأن الجملة على تقدير الانقطاع جارية مجرى خبر لكن وهو ظاهر في أنها ليست خبراً في الحقيقة وذكر أنها إنما قال ذلك لأن الخبر محذوف أي لكن آل لوط ما أرسلنا اليهم والمذكور دليله لتلازمهما ولذا لم يجعله نفس الخبر بل جار مجراه، وفيه غفلة عن كونه مبنيا على ما نقل عن سيويه، وزعم بعض انه قال ذلك لأن الجملة المصدرة بأن يمنع أن تكون خبرا **ل**كن فليراجم، وقيل: قال ذلك لأن المذكور إللا لكن وهو كما ترى، وعلى تقدير الاتصال يكون الال مخرجين من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلين في حكم الارسال بمعنى البعث مطلقا فيكون الملائكة قد أرسلوا اليهم جميعا لهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء، وجملة (انالمنجوم) على هذا مستأنفة استثنائية كأن إبراهيم عليه السلام قال لهم حين قالوا: (انا أرسلنا إلى قوم مجرمين الا آل لوط) فاحال آل لوط فقالوا: (انا لمنجوم) النج، وقوله سبحانه: **(إِلَّا امْرَأَتُهُ)** على التقديرين عند جار الله مستثنى من الضمير المحرور في المنجوم ولم يجوز أن يكون من الاستثناء من الاستثناء في شيء قال: لأن ذلك إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كقول المطلق أنت طالق ثلاثا الا اثنين الا واحدة والمقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما، وهنا قد اختلف الحكماء لأن آل لوط متعاقب أرسلنا أو مجرمين و (الا امرأته) تعاقب - منجوم - فأني يكون استثناء من استثناء انتهى * وقد يتوهم أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك فلا اختلاف إذ التقدير إلآ لوط لم يهلكهم فهو بمعنى منجوم فيكون من الاستثناء من الاستثناء على أحد التقديرين. وأجاب عن ذلك صاحب التقريب بأن شرط الاستثناء المذكور أن لا يتخلل لفظ بين الاستثنائين متعدد يصاح أن يكون مستثنى منه وهنا قد تخلل (منجوم) ولو قيل الا آل لوط الا امرأته لجاز ذلك، وتعقب بأنه لا يدفع الشبهة لأن السبب حيث في امتناعه وجود الفاصل لا اختلاف الحكمين فلا وجه للتعبير به عنه، وفي الكشف المراد من اتحاد الحكم اتحاد شخصه وعددا فلا يريد أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله سبحانه: (انالمنجوم) وقوله تعالى: (الا آل لوط) في معنى واحد فالاستثناء من الاول في المعنى، وإنما شرط الاتحاد لأن المتصل كاسمه لا يجوز تخلل جملة بين العضا ولحائهما وكذلك في المنقطع وبه يتضح حال ما تقدم أتم انصاح، وفيه إضفاء فان قلت: لم لا يرجع الاستثناء اليهما؟ قلت: لأن الاستثناء متعلق بالجملة المستقلة والخلاف في رجوعه إلى الجملتين فصاعدا إلى جملة، وبعض جملة سابقة، وهذا المعنى مختلف في ذلك وعمل الخلاف الجمل المتعاطفة لا المنقطع بعضها عن بعض انتهى، والامر كما ذكر في تعيين عمل الخلاف، والمسئلة قل من تعرض لها من النحاة وفيها مذاهب. الاول وهو الاصح وعليه ابن مالك أن الاستثناء يعود للكل إلا أن يقوم دليل على ارادة البعض كما في قوله تعالى: (والذين يرمون أزواجهم) الآية فان (الا الذين) فيه عائد إلى قسمهم وعدم قبول شهادتهم معالا إلى الجدل للدليل، ولا يضر اختلاف العامل لأن ذلك مبنى على أن الاهي العامة الثاني أنه يعود للكل إن سبق الكل لغرض واحد نحو حبست دارى على اعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسببت سقايتى لجيرانى إلا أن يسافروا والا فلا خيرة فقط نحو أكرم

العلماء واحبس دارك على اقاربك واعتق عبيدك الا الفسقة منهم . الثالث إن كان العطف بالواو عاد للكل أو بالفاء أو ثم عاد للاخيرة وعليه ابن الحاجب ، الرابع أنه خاص بالاخيرة واختاره أبو حيان . الخامس إن اتحاد العامل للكل أو اختلف فلاخيرة إذ لا يمكن خلل الاختلافات في مستثنى واحد وعليه البهاذلي ، وهو مبني على ان عامل المستثنى الافعال السابقة دون الاء هذا ويوم كلام بعضهم أنه لو جعل الاستثناء من (آل لوط) لزم أن تكون امرأته غير مملوكة أو غير مجرمة وهو توهم فاحش لأن الاستثناء من (آل لوط) إن قلنا به بملاحظة الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك أو بعدم الاجرام والصلاح فتكون الامرأة محكومة عليه بالاهلاك أو الاجرام . ويرشدك إلى هذا ما ذكره الرضى فيما إذا تعدد الاستثناء وأمكن استثناء كل تال من متلوه نحو جاني المسكين الا قريشا الابنى هاشم الابنى عقيل حيث قال : لا يجوز في الموجب حينئذ في كل وتر الا النصب على الاستثناء لأنه عن موجب ، والقياس أن يجوز في كل شفع الا بدال والنصب على الاستثناء لأنه عن غير موجب والمستثنى منه مذكور ، والكلام في وتر وشفع غير الموجب على عكس هذا ، وهو مبني على ما ذهب اليه الجمهور من أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الاثبات نفي خلافا للكسائي حيث قال : إن المستثنى مسكوت عن نفي الحكم عنه أو ثبوته له ، ولادلالة في الكلام على شيء من ذلك ، واستفادة الاثبات في كلمة التوحيد من عرف الشرع ، وبما وقع الخلاف في هذه المسئلة بين النحويين وقع بين الأئمة المجتهدين وتحقيق ذلك في محله . واختار ابن المنير كون (آل لوط) مستثنى من (قوم مجرمين) على أنه منقطع قال : وهو أولى وأمكن لأن في استثناءهم من الضمير العائد على قوم منكرين بعدا من حيث ان موقع الاستثناء . اخراج ما لولاه لدخل المستثنى في حكم الاول ، وهنا الدخول تعذر مع التنكير ولذلك قلما تجد النكرة يستثنى منها الا في سياق نفي لأنها حينئذ تعم فيفتح الدخول لولا الاستثناء ، ومن ثمة لم يحسن رأيت قوما الازيذا وحسن ما رأيت أحدا الازيذا انتهى . ورد بأن هذا ليس نظير رأيت قوما الازيذا بل من قبل رأيت قوما أساءوا الازيذا فالوصف يعينهم ويجعلهم كالمحصورين ، قال في معجم الهوامع : ولا يستثنى من النكرة في الموجب . ألم تغد فلا يقال : جاء قوم الارجل ولا قام رجال الازيذا لعدم الفاعلة ، فان أفاد جاز نحو (فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما) وقام رجال ثانوا في دارك الارجل ، على أن المراد بالقوم أهل القرية كما صرح به في آية أخرى فهم معنى عصورون ، ونقل المادق عن السكاكي أنه صرح في آخر بحث الاستدلال من كتابه بأن الاستثناء من جمع غير محصور جائز على المجاز ، مع أن بعض الاصوليين أيضاً جوزوا الاستثناء من النكرة في الايجاب وأطلقوا القول في ذلك . نعم المصرح به في كثير من كتب النحو نحو ما في المعجم .

وزعم بعضهم أنه ينبغي أن يكون الاستثناء من الظاهر والضمير منقطعاً ، وعال ذلك بأن الضمير في الصفة هو عين الموصوف المقيد بالصفة ، وذكر الجلال السيوطي أن بعض الفضلاء رفع هذا مع عدة أسئلة نثرا ونظما الى الكمال بن الهمام ولم يذكر أنه أجاب عنها ، والجواب عما زعمه هنا قد مرث اليه الاشارة ، وأما الجواب عن سائر ما استشكله وسئل عنه الكمال فيغني عنه الاطلاع على السؤال فانهما يتعجب منه ، ومن هنا قال الشهاب : أظن أن ابن الهمام انما سكت عن جواب (١) ذلك لوضوح اندفاعه وأنه لا ينبغي أن يصدر عن تحلي بحجة الفضل ، نعم بعد كل حساب الذي ينساق الى الذهن أن الاستثناء من الظاهر لكن الرضى أنه اذا اجتمع شيان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما فهناك تفصيل فاما أن يتغيرا معنى أولا فان تغايروا وأمكن اشتراكهما في

ذلك الاستثناء بلا بعد اشتراكه فيه نحو ما برأب وابن الازيد أى زيد أب بار وابن بار، فإن لم يمكن الاشتراك نحو ما فضل ابن ابا الازيد أو كان بعيداً نحو ما ضرب أحد أحداً الازيد فإن الأغلب مغايرة الفاعل للمفعول نظرنا فإن تعيين دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه وليه أولاً نحو ما فدى وصى نبيا الاعليا كرم الله تعالى وجهه، وإن احتمل دخوله في كل واحد منهما فإن تأخر عنهما المستثنى فهو من الاخير نحو ما فضل ابن ابا الازيد وكذا ما فضل ابا ابن الازيد لأن اختصاصه بالاقرب أولى لما تعذر رجوعه اليهما، وإن تقدمهما معا فإن كان أحدهما مرفوعاً لفظاً أو معنى فالاستثناء منه لأن مرتبته بدد الفعل فكان الاستثناء مولى بعده نحو ما فضل الازيد ابا ابن أو من ابن، وإن لم يكن أحدهما مرفوعاً فالاول أولى به لقربه نحو ما فضلت الازيد واحداً على أحد ويقدر للاخير عامل، وإن توسطهما فالمتقدم أحق به لأن أصل المستثنى تأخره عن المستثنى منه نحو ما فضل ابا الازيد ابنه ويقدر أيضاً للاخير عامل، وإن لم يتغيرا معنى اشتراكه فيه، وإن اختلف العاملين فيهما نحو ما ضرب أحد وما قتل الا خالداً لأن فاعل قتل ضمير أحد انتهى *

وجزم ابن مالك فيما إذا تقدم شيئاً مثلاً يصلح كل منهما للاستثناء منه بأن الاستثناء من الاخير وأطلق القول في ذلك فليتأمل ذلك مع ما نحن فيه، وقال القاضي البيضاوى: إنه على الانقطاع يجوز أن يجعل (إلا) امرأته مستثنى من (آل لوط) أو من ضمير (منجوم) وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين اللهم إلا إذا جعلت جملة (إنا لمنجوم) معترضة انتهى، ومخالفته لما نقل عن الزمخشري ظاهرة حيث جواز الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزمخشري مطلقاً، وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال وأثبت الزمخشري مطلقاً أيضاً وبين اختلاف الحكمين بنحو ما بين به في كلام الزمخشري، ولم يرتض ذلك مولانا سرى الدين وقال: المراد بالحكمين الحكم المفاد بطريق استثناء الثاني من الأول وهو على تقدير الاتصال اجرام الامرأة والحكم المقصود بالافادة وهو الحكم عليها بالاهلاك وبين اتحاد هذا الحكم المقصود مع الحكم المفاد بالاستثناء على تقدير الانقطاع بأنه على ذلك التقدير تكون الابعى لكن و(إنا لمنجوم) خبراً له ثابتاً للأسل فيكون الحكم الحاصل من الاستثناء منه بعينه هو الحكم المقصود بالافادة ويقال على تقدير الاتصال والاعتراض: إن الحكمين وإن اختلفا ظاهراً إلا أنه لما كانت الجملة المعترضة كاليان لما يقتضيه الاستثناء الأول فإن للمعنى كأنه هو وصار الاخراج منه كالخراج منه، وهذا بخلاف ما إذا كان استثناءً فإنه يكون منقطعاً عنه ويكون جواباً لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء ولا يخلو عن الاعتراض. وقال بعضهم في توجيه الاستثناء على هذا: إن هناك حكمين الاجرام والانجاء فيجوز الثاني الاستثناء الى نفسه كيلا يلزم الفصل الا اذا جعل اعتراضاً فيه سعة حتى يتخلل بين الصفة وموصوفها فيجوز أن يكون استثناء من (آل لوط) ولذا جواز الرضى أن يقال: أكرم القوم والنحاة بصريون الازيد، ويرد عليه أن كون الحكم المفاد بالاستثناء غير الحكم المقصود بالافادة باقياً بحاله ولا يحتاج الأمر الى ما سمعت وهو كما سمعت، والذي ينساق الى الذهن ما ذكره الزمخشري. وفي الحواشي الشهادية أنه الحق دراية ورواية. أما الاول فلأن الحكم المقصود بالخراج منه هو الحكم المخرج منه الأول والثاني حكم طارئ من تأويل الابلكن وهو أمر تقديرى، وأما الثاني فلما ذكر في التسهيل من أنه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الأول، وما يدل عليه أنه لو كان الاستثناء مفرغاً في هذه الصورة كما اذا قلت: لم يبق في الدار الا اليعافير أبقاها الزمان الا يعفور صيد منها فانه يتعين اعرابه بحسب العامل الاول كقولك:

ما عتدى الا عشرة الاثلاثة، ثم أن كلامه مبنى على أمر ومانع معنوى لا على عدم جواز تحلل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وأن كان مانعاً أيضاً كما صرح به الرضى قدبر انتهى، فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك . وقرأ الأخوان (لنجوم) بالتخفيف .

(قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمَنْ الْغَابِرِينَ ٦٠) أى الباقين فى عذاب الله تعالى كما أخرج ابن أبى حاتم عن قتادة والباقيين مع الكفرة لتلك معهم، وأصله من الغبرة وهى بقية الابن فى الضرع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (قدرنا) بالتخفيف، وكسرت همزة (أن) لتعاقب الفعل بوجود لام الابتداء التى لها صدر الكلام، وعلق مع أن التعاقب فى المشهور من خواص افعال القلوب - قال الزمخشري - لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسره العلماء بتقدير الله تعالى أفعال العباد بالعلم، والمراد بتضمنه ذلك قيل المعنى المصطلح، وقيل: التجوز عن معناه الذى كأنه فى ضمنه لأنه لا يقدر الا ما يعلم ذكره المدقق توجيها لكلام الزمخشري، ثم قال: وليس ذلك من باب تضمين الفعل معنى فعل آخر فى شئ حتى يعتز به بأنه لا ينفع الزمخشري لبقاء معنى الفعلين . نعم هو على اصلهم من أنه كناية معلوم بحقق لا مقدر مراد، وقال القاضى: جاز أن يقال: أجرى مجرى القول لأن التقدير بمعنى القضاء قول، وأما انا فلا أنكر على جار الله أن التعليق لتضمن معنى العلم وإنما أنكر نفى كونه مقدورا مرادا انتهى، وإنما أنكره لأنه اعتزال تأباه الظواهر، ومن هنا قال إبراهيم النخعي فيها أخرجه عنه ابن أبى حاتم: بينى وبين القدريّة هذه الآية وتلاها، والظاهر أن هذا من كلام الملائكة عليهم السلام . وإنما أسندوا ذلك إلى أنفسهم وهو فعل الله سبحانه لما لهم من الزلفى والاختصاص، وهذا كما يقول حاشية السلطان أمرنا ورسمنا بكذا والأمر هو فى الحقيقة، وقيل: ولا يخفى بعده من كلام الله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل قيل: وكذا لا يحتاج إليه إذا كان المراد بالتقدير العلم مجازا .

(فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطَ الْمُرْسَلُونَ ٦١) شروع فى بيان اهلاك المجرمين ونتيجة آل لوط، ووضع الظاهر . وضع الضمير للايدان بأن مجيئهم لتحقيق ما أرسلوا به من ذلك، وليس المراد به ابتداء مجيئهم بل مطلق كينوئتهم عند آل لوط فان ما حكى عنه عليه السلام بقوله تعالى (قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَّتَكُورُونَ ٦٢) إنما قاله عليه السلام بعد التلثا والتى حين ضاقت عليه الحيل وعيت به العلل ولم يشاهد من المرسلين عند مقاساة الشدائد ومعاناة المساكين من قومه الذين يريدون بهم ما يريدون ما هو المهود والمعتمد من الاعانة والامداد فيما يأتى ويذر عند تمجسه فى تخليصهم انكاراً لخدلائهم وتركهم نصره فى مثل المضايقة المعترية له بسببهم حيث لم يكونوا عليهم السلام مباشرين معه لأسباب المدافعة والممانعة حتى الجأته إلى أن قال: (لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) حسبا فصل فى سورة هود لا أنه عليه السلام قاله عند ابتداء ورودهم له على معنى انكم قوم تنكركم نفسى وتنفر منكم فإخاف أن تطرقوا بشرى قيل: كيف لا وهم يجوابهم المحكى بقوله سبحانه (قَالُوا بَلْ جَاءَكَ بَأْسًا كَأَوَّافِهِمْ يَمْتَرُونَ ٦٣) أى بالعذاب الذى كنت تتوعدهم به فيه يترون ويشكون ويكذبونك فيه، قد قسروا العصا وبينوا له عليه السلام جليلة الأمر فأتى يعتريه بعد ذلك المساءة وضيق الذرع قاله العلامة أبو السعود وهو كلام معقول . وجعل (بل) اضرابا عما حسبه عليه السلام من ترك النصرة له والمعنى

ماخذ لئلا نأخذ ما خيلنا بينك وبينهم بل جئتكم بما يدمرهم من العذاب الذي كانوا يكذبونك فيه حين تنوعدهم به . وجعله غير واحد بعد أن فسر قوله عليه السلام : بما سمعت اضربا عن موجب الخوف المذكور على معنى ما جئتكم بما تنكرون لأجله بل جئتكم بما فيه فرح وسرور وكشفك من عدوك وهو العذاب الذي كنت تنوعدهم به ويكذبونك ، ولم يقولوا : بعذابهم . مع حصول الغرض ليتضمن الكلام الاستئناس من وجهين تحقق عذابهم وتحقق صدقه عليه السلام ففيه تذكير لما كان يكاد منهم من التكذيب ، قيل : وقد كنى عليه السلام عن خوفه ونفاره بأنهم منكرون فقال بوله عليه السلام بكناية أحسن وأحسن ، ولا يمنع فيما أرى حمل الكلام على الكناية على ما نقلناه عن العلامة أيضا ، ولعل تقديم هذه المقالة على ما جرى بينه وبين أهل المدينة من المجادلة . كما قال : للسرعة إلى ذكر بشارته لوط عليه السلام بأهلاكم قوله المجرمين وتنجية آلهم عقيب ذكر بشارته إبراهيم عليه السلام بهما ، وحيث كان ذلك مستعدا لبيان كيفية النجاة وترتيب مبادئها أشير إلى ذلك اجمالا ثم ذكر فعل القوم وما فعل بهم ، ولم يبال بتغيير الترتيب الوقوع في ثمة بمرعاته في موضع آخر ، ونسبة المجرى بالعذاب إليه عليه السلام مع أنه نازل بالقوم بطريق تفويض أمره إليه كأنهم جاؤا به وفوضوا أمره إليه ليرسله عليهم حسبما كان يتوعدهم به فالأمر للتعمدية ، وجوز أن تكون اللابسة ، وجوز الوجهان في الباء في قوله سبحانه : ﴿ وَأَتَيْنَكَ بِالْحَقِّ ﴾ أي بالامر المحقق المتيقن الذي لا مجال للامتراء والشك فيه وهو عذابهم ، عبر عنه بذلك تنصيصا على نفي الامتراء عنه ، وجوز أن يراد (بالحق) الاخبار بمجرى العذاب المذكور . وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ ٦٤ تأكيده أي أتيناك فيها قلنا بالخبر (١) الحق أي المطابق للواقع وإن الصادقون في ذلك الخبر أو في كل خبر فيكون كالدليل على صدقهم فيه ، وعلى الأول تأكيده أثر تأكيده ، ومن الناس من جوز كون الباء للملابسة وجعل الجار والمجرور في موضع الحال من ضمير المفعول ، ولا يخفى حاله .

﴿ فَأَسْرَأَهُمْ بِأَهْلِهِ ﴾ شروع في ترتيب مبادئ النجاة أي اذهب بهم في الليل . وقرأ الحجازيان بالوصل على أنه من سرى لامن أمرى كما في قراءة الجمهور وهما بمعنى على ما ذهب إليه أبو عبيدة وهو سير الليل ، وقال الليث : يقال : أسرى في السير أول الليل وسرى في السير آخره ، وروى صاحب الاقاييد (فسر) من سار وحكاها ابن عطية وصاحب الروامع عن الثماني وهو عام ، وقيل : انه مختص في السير بالنهار وليس مقولوا من سرى .

﴿ بَقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ ﴾ بطائفة منه أو من آخره ، ومن ذلك قوله :

افتح الباب وانظري في النجوم كم علينا من قطع ليل بهيم

وقيل : هو بعد ماضى منه شيء صالح ، وفي الكلام تأكيد أو تجريد على قراءة الجماعة على ما قيل ، وعلى قراءة (سر) لاشي من ذلك ، وسيأتي لهذا تنبيه ان شاء الله تعالى . وحكى منذر بن سعيد أن فرقة قرأت (بقطع) بفتح الطاء

﴿ وَاتَّبَعَ أَذْيَارَهُمْ ﴾ وكن على اثرهم تذودهم وتسرع بهم وتطلع على أحوالهم ، وأمل اثار الاتباع على السوق مع أنه المقصود بالامر كما قيل للبالغة في ذلك اذ السوق ربما يكون بالتقدم على بعض مع التأخر عن بعض ويلزمه عادة الغفلة عن حال المتأخر ، والالتفات المنهي عنه بقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ ﴾ أي منك

ومنها (أحد) يرى ماوراءه من الهول مالا يطيقه أو فيصيبه العذاب فالالفتات على ظاهره، وجوز أن يكون المعنى لا ينصرف أحدكم ولا يتخلف لغرض فيصيبه ما يصيب المجرمين فالالفتات مجاز لأن الالفتات إلى الشيء يقتضى محبته وعدم مفارقتها فيتخلف عنده، وذكر جار الله أنه لما بث الله تعالى الهلاك على قومه ونجاه وأهل إجابة لدعوته عليهم وخرج مهاجرا لم يكن له بد من الاجتهاد في شكر الله تعالى وإدانة ذكره وتقريغ باله لذلك فأمر بأن يقدمهم لئلا يشتغل بمن خلفه قلبه وليكون مطلعا عليهم وعلى أحوالهم فلا تفرط منهم التفاتة احتشاما منه ولا غيرها من الهفوات في تلك الحال المهولة المحذورة ولئلا يتخلف أحد منهم لغرض فيصيبه العذاب وليكون مسيره مسير الهارب الذى يقدم سريره ويفوت به، ونهوا عن الالفتات لئلا يروا ما ينزل بقومهم فيقرأوا لهم وليوطنوا نفوسهم على المهاجرة ويطيروها عن مساكنهم ويمضوا قدما غير ملتفتين إلى ماوراءهم كالذى يتحسر على مفارقة وطنه فلا يزال يلوى له أخا دعاه كما قال :

تلفت نحو الحى حتى وجدتني وجعت من الاصغاء ليتها وأخذعا

أو جعل النهى عن الالفتات كناية عن مواصلة السير وترك التواني والتوقف لأن من يلتفت لا بد له في ذلك من أدنى وقعة اه . قال المدقق : بخلاصة ذلك أن فائدة الأمر والنهى أن مهاجر عليه الصلاة والسلام على وجه يمكنه وأهل التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكركه وفيه مع ذلك إرشاد إلى ما هو أدخل في الحزم للسير وأدب المسافرة وما على الأمير والأمور فيها وتنبية على كيفية السفر الحقيقى وأنه أحق بقطع العوائق وتقديم العلائق وأحق وإشارة إلى أن الإقبال بالكلية على الله تعالى إخلاص فته تعالى در التنزيل ولطائفه التى لا تحصى اه ، وانت تعلم أن كون الفائدة المهاجرة على وجه يمكن معه التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكركه غير متبادر كما لا يخفى ، ولعله لذلك ترك بعض مختصرى كتابه وإعالم يستثنى سبحانه الامراء عن الامراء أو الالفتات اكتماء بما ذكر في موضع آخر وليس نحو ذلك بدعافى التنزيل (وامضوا حيث تؤمرون ٦٥) قيل: أى إلى حيث يأمركم الله تعالى بالمضى إليه وهو الشام على ما روى عن ابن عباس والسدى ، وقيل : مصر وقيل : الاردن وقيل : موضع نجاة غير معين فعدى (امضوا) إلى (حيث) وتؤمرون إلى الضمير المحذوف على الاتساع واعتراض بأن هذا مسلم في تعدية تؤمرون إلى حيث فإن صلته وهى الباء محذوفة إذ الأصل تؤمرون به أى بمضيه فأوصل بنفسه، وأما تعدية (امضوا) إلى حيث فلا اتساع فيها بل هى على الأصل لكونه من الظروف المهمة إلا أن يجعل ما ذكر تغليبا، وأوجب بأن تعلق (حيث) بالفعل هنا ليس تعلق الظرفية ليتجه تعدى الفعل إليه بنفسه لكونه من الظروف المهمة فانه مفعول به غير صريح نحو سرت إلى الكوفة، وقد نص النجاة على أنه قد يتصرف فيه فالمحذوف ليس فى بل إلى فلا أشكال اه ، والمذكور فى كتب العربية أن الأصل فى حيث أن تكون ظرف مكان وترد للزمان قليلا عند الاخفش كقوله :

للقى عقل يعيش به حيث تهدى ساقه قدمه

أراد حين تهدى، ولا تستعمل غالبا الاظرفا وندرجها بالباء فى قوله : كان منا بحيث يفكى الازاره ويالى فى قوله : إلى حيث ألت رحلها أم قشعهم وبغى فى قوله :

فأصبح فى حيث التقيت اشرى بهم طليق ومكتوف الدين ومرعب

وقال ابن مالك : تصرفها نادر ، ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله :

إن حيث استقر من أنت راعيه حتى فيه عزة وأمان

فحيث اسم إن ، وقال أبو حيان : إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسمع في ذلك البتة بل اسم إن في البيت - حتى - حيث الخبر لأنه ظرف ، والصحيح أنها لا تصرف فلا تكون فعلا ولا مفعولا به ولا مبتدأ ، ونقل ابن هشام وقوعها مفعولا به عن الفارسي ، وخرج عليه قوله تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وذكر أنها قد تخفض بن وبذرها وانها لا تقع اسما لان خلافا لابن مالك ، وزعم الزجاج انها اسم وصول ، وما ذكرنا يظهر حال التصرف فيها ، واعترض ما ذكره المحجب بأنه وإن رفع به أشكال التعدى لكنه غير صحيح لأنهم قد صرحوا بأن الجمل المضاف إليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف ، قال نجم الأئمة : أعلم أن الظرف المضاف إلى الجملة لما كان ظرفا للمصدر الذي تضمنته الجملة لم يجوز أن يعود من الجملة ضمير إليه فلا يقال : يوم قدم زيد فيه لأن الربط الذي يطلب حصوله حصل باضافة الظرف إلى الجملة وجعله ظرفا للمضمونها فيكون كأنك قلت : يوم قدم زيد فيه أه ، و (حيث) على ما ذكرنا تلزم في الغالب الاضافة إلى الجملة وكونها فعالية أكثر واضافتها إلى مفرد قلبة نحو ه يضي المواضي حيث لي العمائم ه وحيث سهيل طالما ، ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائي ، وأقل من ذلك عدم اضافتها لفظا بأن تضاف إلى محذوفة معوضا عنها ما كقول ه إذا ريدة من حيث ما ففحت له ه أي من حيث هبت وهي هنا مضافة للجملة بعد ما فكيف بقدر الضمير في (يؤمرون) عائدا عليها ، وقد نص بعضهم على أن (حيث) لا يصح عود الضمير عليها والذي في البحر أنها ظرف مكان بهم تعدى إليها (امضوا) بنفسه كما تقول : قعدت حيث قعد زيد ، والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المحجب ليس تعلق الظرفية فاعل ذلك مبني على تضمين فعل صالح لأن يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما ه

ونقل عن بعضهم القول بأن (حيث) هنا ظرف زمان أي امضوا حين أمرتم ، والمراد بهذا الأمر ما سبق من قوله تعالى : (فأسر بأهلك بقطع من الليل) ورد بأن الظاهر على هذا أمر تم دون (تؤمرون) مع أنه في استعمال (حيث) في أقل معنيها ورودا من غير موجب ، وظاهر كلام بعض الأجلة أن المضارع يستعمل في مقام الماضي على المعنى الذي أشير إليه أولا وهو يقتضي تقدم أمر بالمضي إلى مكان فإن كان نصيغة المضارع لا يستحضر الصورة ، وإيثار المضي إلى ذلك على ما قيل دون الوصول إليه واللحوق به للائذان بأهمية النجاة ولمراعاة لمناسبة ينة وبين ما سلف من الغارين ه (وَقَضَيْنَا) أي أوحينا (إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ) مقضيا شبيهاً بقضى مضمّن معنى أوحى ولذا عدى تعديته ، وجعل المضمّن حالا كما أشرنا إليه أحد الوجهين المشهورين في التضمن وذلك مبهم يفسره (أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ) على أنه بدل منه كما قال الاخفش ، وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الامر اذا جعل بيانا لذلك لا بدلا ، وعن القراء أن ذلك على اسقاط الباء أي بأن دابر النج ، ولعل المشار إليه بذلك الامر عليه الامر الذي تضمنه قوله تعالى : (وامضوا حيث تؤمرون) والباء لللباسه والجار والمجرور في موضع الحال أي أوحينا ذلك الأمر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملايسا لبيان حال قومه المجرمين من قطع دابرهم ، وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد ، وقرأ زيد بن علي ، والاعمش رحمهم الله تعالى (إن) بكسر الهجمة وخرج على الاستئناف الباني كأنه قيل : ما ذلك الامر ؟ ف قيل في جوابه : إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن في

الوحي معنى القول ، قيل : ويؤيده قراءة عبد الله (وقلنا إن دابر) الخ وهي قراءة تفسير لآقرآن لمخالفتها لسواد المصحف ، والدابر الآخرو وليس المراد قطع آخرهم بل استئصالهم حتى لا يبقى منهم أحد (مصحح ٦٦) أى داخلين فى الصباح فان الافعال يكون للدخول فى الشئ نحو أنهم وأنجد ، وهو من أصبح التامة حال من (هؤلاء) وجاز بناء على أن المضاف بعضه ، وقد قيل : يجوز مجئ الحال من المضاف اليه فيما كان المضاف كذلك ، وليس العامل معنى الاضافة خلافا لبعضهم ، وكونه اسم الاشارة توهم لأن الحال لم يقل أحدان صاحبها يعمل فيها ، واختار أبو حيان كونه حالا من الضمير المستكن فى (مقطوع) الراجع إلى (دابر) وجاز ذلك مع الاختلاف افرادا وجمعا رعاية للمعنى لأن ذلك فى معنى دابري هؤلاء فيتفق الحال وصاحبها جمعية .

وقدر الفراء . وأبو عبيد إذا كانوا مصبحين كما تقول : أنت راكبا أحسن منك ماشيا . وتعقب بأنه إن كان تقدير معنى فصحيح وإن كان بيان اعراب فلا ضرورة تدعو إلى ذلك كما لا يخفى (وجاء أهل المدينة) شروع فى حكاية ماصدر من القوم عند وقوفهم على مكان الاضياف من الفعل وما ترتب عليه مما أشير اليه أولا على سبيل الاجمال ، وهذا مقدم وقوعا على العلم بهلا كهم كما سمعت والواو لاتدل على الترتيب ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يكون هذا بعد العلم بذلك وما صدر منه عليه السلام من المحاورة معهم كان على جهة التكم عنهم والاملاء لهم والترتب بهم ، ولا يخفى أن كون المساء وضيق الذرع من باب التكم والاملاء أيضا ما يأتى عنه الطبع السليم ، والمراد بالمدينة سدوم (١) وبأهلها أولئك القوم المحجرون ، ولعل التعبير عنهم بذلك للاشارة إلى كثرتهم مع ما فيه من الاشارة إلى مزيد فظاعة فعلهم ، فان الالتق بأهل المدينة أن يكرموا الغرباء الواردين على مدينتهم وبحسنوا المعاملة معهم فهم عدلوا عن هذا الالتق مع من حسبهم غرباء واردين إلى قصد العاحشة التى ماسبقهم بها أحد من العالمين وجاءوا منزل لوط عليه السلام (يستبشرون ٦٧) مستبشرين مسرورين إذ قيل لهم : إن عنده

عليه السلام ضيوفا مردا فى غاية الحسن والجمال فطمعوا فأتاهم الله تعالى فيهم (قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي) الضيف كما قدما فى الاصل مصدر ضافه فى طلق على الواحد والجمع ولذا صح جعله خبرا لهؤلاء ، واطلاقه على الملائكة عليهم السلام بحسب اعتقاده عليه السلام لكونهم فى رضى الضيف ، وقيل : بحسب اعتقادهم لذلك ، والتأكيد ليس لانكارهم ذلك بل لتحقيق اتصالهم به وإظهار اعتنائهم بهم عليهم السلام وتسميرهم لمراعاة حقوقهم وحمايتهم عن السوء ، ولذلك قال : (فَلَا تَفْضَحُون ٦٨) أى عندهم بأن تتعرضوا لهم بسوء فيعلبوا أنه ليس لى عندهم قدر أولا تفضحوني بفضيحة ضيفى فان من أسئ إلى ضيفه فقد أسئ اليه ، يقال : فضحته فضحا وفضيحة إذا أظهر من أمره ما يلزمه به العار ، ويقال : فضح الصبح إذا تبين للناس (وَأَتَقُوا اللَّهَ) فى مباشرتك لما يسوءنى (وَلَا تَحْزَنُوا ٦٩) أى لاتذلوني ولا تيسبنوني بالتعرض بالسوء لمن أكرهتهم فهو من الحزى بمعنى الذل والهوان ، وحيث كان التعرض لهم بعد أن نهاهم عنه بقوله : (فلا تفضحون) أكثر تأثيرا فى جانبته عليه السلام وأجلب

(١) بفتح السين على وزن فعول بفتح الفاء وذلك معجزة وروى اعماله ، وقيل : إنه خطأ ، وفى الصحاح والبال غير معجزة ، وهو معرب ولذا قيل أنه بالاعتمام بعد التعريب والاهمال قبله ، وسميت هذه المدينة باسم ملك من بقايا اليونان وكان ظلوما غشوما وكان بمدينة سمرين من أرض قنسرين قاله الطبري اه منه

للعار اليه إذ تعرض للجار قبل العلم ربما يتساح فيه وأما بعد العلم والمناسبة بحمايته والذب عنه فذاك أعظم العار، عبر عليه السلام عما يعتريه من جهنم بعد النهي المذكور بسبب لجاحهم ومجاهرتهم بمخالفته بالخزي وأمرهم بتقوى الله تعالى في ذلك، وجوز أن يكون ذلك من الخزية وهي الحياة أى لاتباعه لوني استحي من الناس بتعرضكم بالسوء، واستظهر بعضهم الاول، وإتالم يصرح عليه السلام بالنهي عن نفس تلك الفاحشة قيل: لأنه كان يعرف أنه لا يفيدهم ذلك، وقيل: رعاية لمزيد الادب مع ضيفه حيث لم يصرح بما يثقل على سمعهم وتنفر عنه طبايعهم ويرى الحر الموت الذطعما منه، وقال بعض الأجلة: المراد باتقوا الله أمرهم بتقواه سبحانه عن ارتكاب الفاحشة. وتعب بأنه لا يساعد ذلك توسطه بين النهين المتعلقة بنفسه عليه السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالِينَ ۝٧٠﴾ أى عن اجارة أحد منهم وحيلولك بيننا وبينه أو عن ضيافة أحد منهم، والهزة للانكار والواو على ما قال غير واحد للطف على مقدر أى ألم تقدم اليك ولم تنهك عن ذلك فانهم كانوا يتعرضون لكل أحد من الغرباء بالسوء وكان عليه السلام ينهاهم عن ذلك بقدر وسعه وبحول يدينهم وبين من يعرضون له وكانوا قد نهوه عن تماطى مثل ذلك فكأنهم قالوا: ما ذكرت من الفضيحة والخزي إنما جاك من قلبك لا من قبلنا إذ لو لاتعرضك لما تصدى له لما ارتك، ولما آرم لا يقدون عاهم عليه ﴿قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي﴾ يعنى نساء القوم أو بناته حقيقة. وقد تقدم الكلام في ذلك، واسم الإشارة مبتدا وبناتى خبره، وفي الكلام حذف أى فتزوجوهن، وجوز أن يكون (بناتى) بدلا أو يانا والخبر محذوف أى أظهر لكم كما في الآية الأخرى، وأن يكون (هؤلاء) في موضع نصب بفعل محذوف أى تزوجوا بناتى، والمتبادر الاول هـ ﴿إِنْ كُنْتُمْ قَاعِلِينَ ۝٧١﴾ شك في قبولهم لقوله فكأنه قال: إن فعلتم ما أتول لكم وما أظنكم تفعلون، وقيل: إن كنتم تريدون قضاء الشهوة فيما أحل الله تعالى دون ما حرم، والوجه الاول كما في الكشف أوجه. وفي الحواشي الشهاية أنه أنسب بالشك، ويفهم صنيع بعضهم ترجيح الثاني قيل لتبادره من الفعل، وعلى الوجهين المفعول مقدر، وجوز تنزيل الوصف منزلة اللازم، وجواب الشرط محذوف أى فهو خير لكم أو فاقضوا ذلك ﴿لَعَمْرُكَ﴾ قسم من الله تعالى بعمر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم على ما عليه جمهور المفسرين. وأخرج البيهقي في الدلائل. وأبو نعيم. وابن مردويه. وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: ما خلق الله تعالى وما ذرا وما برا نفسا أكرم عليه من محمد ﷺ وما سمعت الله سبحانه أقسم بحياة أحد غيره قال تعالى: (لعمرك) الخ، وقيل: هو قسم من الملائكة عليهم السلام بعمر لوط عليه السلام، وهو مع مخالفته للمأثور محتاج لتقدير القول أى قالت الملائكة للوط عليهم السلام: (لعمرك) الخ، وهو خلاف الاصل ولأن كان سياق القصة شاهدا له وقربة عليه، فلا يرد ما قاله صاحب الفرائد من أنه تقدير من غير ضرورة ولوار تكب مثله لا يمكن اخراج كل نص عن معناه بتقدير شئ غير تقع الوثوق بما في النص، وأيا ما كان - فعمرك - مبتدا محذوف الخبر وجوبا أى قسمى أو يمينى أو نحو ذلك، والمعرب بالفتح والضم البقاء والحياة إلا أنهم التزموا الفتح في القسم لكثرة دوره فناسب التخفيف وإذا دخلته اللام التزم فيه الفتح وحذف الخبر في القسم، وبدون اللام يجوز فيه النصب والرفع وهو صريح، وهو مصدر مضاف للفاعل أو المفعول، وسمع فيه دخول الباء وذكر الخبر

قليلا ، وذكر أنه إذا تجرد من اللام لا يتعين للقسم ، ونقل ذلك عن الجوهري ، وقال ابن يعيش : لا يستعمل الافية أيضا وجاء شاذرا رعملى وعدوه من القلب ، وقال أبو الهيثم : معنى (لعمرك) لدينك الذى تعمم ويفسر بالعبادة ، وأنشد :

أيها المنكح الثريا سهلا عمرك الله كيف يلتقيان

أراد عبادتك الله تعالى فانه يقال على ما نقل عن ابن الاعراب - عمرت ربى أى عبده ، وفلان عامر لربه أى عابد ، وتركت فلانا يعمد ربه أى يعبد ، وهو غريب - وفى البيت توجيهات فقال سيدي به فيه : الاصل عمرك الله تعالى تعميرا مخذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافا إلى مفعوله الاول ، ومعنى عمرك أعطيتك عمرا بأن سألت الله تعالى أن يعمرك فلما ضمن عمر معنى السؤال تعدى إلى المفعول الثانى - أعنى الاسم الجليل - فهو على هذا منصوب ، وأجاز الاخفش رفعه ليكون فاعلا أى عمرك الله سبحانه تعميرا ، وجوز الرضى أن يكون - عمرك - فيه منصوبا على المفعول به لفعل مخدوف أى سألت الله تعالى عمرك وأسأل متعدد لمفعولين ، أو يكون المعنى أسألك بحق تعميرك الله تعالى أى اعتقادك بقاءه وأبديته تعالى فيكون انتصابه بخذف حرف القسم نحو الله لافعلن ، وهو مصدر مخدوف الزوائد مضاف إلى الفاعل والاسم الجليل مفعول به له ، ولا بأس باضافة - عمر - اليه تعالى ، وقد جاء مضافا كذلك قال الشاعر :

إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

وقال الأعشى :

ولعمركم جعل الشهور علامة منها تبين نقصها وإلغاها

وزعم بعضهم أنه لا يجوز أن يقال : لعمر الله تعالى لأنه سبحانه أزلى أبدي ، وكأنه توه أن العمر لا يقال إلا فيما له انقطاع وليس كذلك ، وجاء فى كلامهم اضافة لضمير المتكلم ، قال النابغة : لعمرى وما عرئ على يمينه وكره التخمى ذلك لأنه حلف بحياة المقسم ، ولا أعرف وجه التخصص فان فى (لعمرك) خطابا للشخص حلفا بحياة المخاطب وحكم الحلف بغير الله تعالى مقرر على أتم وجه فى محله .

وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما و (عمرك) بدون لام ﴿ لَّهُمْ لَنى سَكْرَتُهُمْ ﴾ أى لنى غوايتهم أو شدة غلبتهم التى زالت عقولهم وتمييزهم بين خطيئهم والصواب الذى يشار به اليهم ﴿ يَعْْمَهُونَ ٧٢ ﴾ يتحيرون فكيف يسمعون النصيح ، وأصل العمه عمى البصيرة وهو مورث للحيرة وبهذا الاعتبار فسر بذلك ، والضائرا لاهل المدينة ، والتعبير بالمضارع بناء على المأثور فى الخطاب لحكاية الحال الماضية ، وقيل : ونسب الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الضائرا لقريش ، واستبعده ابن عطية وغيره لعدم مناسبة السباق والسياق ، ومن هنا قيل : الجملة اعتراض وجملة (يعمهون) حال من الضمير فى الجار والمجرور ، وجوز أن تكون حالا من الضمير المجرور فى (سكرتهم) والعامل السكره أو معنى الاضافة ، ولا يخفك حاله ، وقرأ الاشهب (سكرتهم) بضم السين ، وابن أبى عملة (سكراتهم) بالجمع ، والأعشى (سكرهم) بغير تاء ، وأبو عمرو فى رواية الجمضى (أنهم) بفتح الهمزة ، قال أبو البقاء : وذلك على تقدير زيادة اللام ، ومثله قراءة سعيد بن جبير (ألا إنهم لى) تكون الطلغام) بالفتح بناء على أن لام الابتداء إنما تصحب إن المكسورة الهمزة وكان التقدير على هذه القراءة لعمرك قسمى على أنهم قافهم .

(فَاَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ) يعني صيحة هائلة، والتعريف للجنس، وقيل: صيحة جبريل عليه السلام فالتعريف للعهد، وقال الامام: ليس في الآية دلالة على هذا التعيين فان ثبت بدليل قوى قيل به •
وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال في الآية: الصيحة مثل الصاعقة فكل شئ أهلك به قوم فهو صاعقة وصيحة (مُشْرِقِينَ ٧٣) داخلين في وقت شروق الشمس، قال المدقق: والجمع بين-مصبحين ومشرقين- باعتبار الابتداء والانهاء بأن يكون ابتداء العذاب عند الصبح وانتهائه عند الشروق، وأخذ الصيحة قهرها اياهم وتمكنها منهم، ومنه الأخذ الأسير، ولك أن تقول: (مقطوع) بمعنى يقطع عمق ريب انتهى، وقيل: (مشرقين) حال مقدرة ﴿فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا﴾ أى المدينة كما هو الظاهر. وجوز رجوعه الى القرى وان لم يسبق ذكرها والمراد بعاليها وجه الأرض وما عليه وهو المفعول الأول لجعل و ﴿سَافِلَهَا﴾ الثانى له، وقد تقدم الكلام في ذلك (وَأَمَطَرْنَا عَلَيْهِمْ) في تضاعيف ذلك (حِجَارَةً) كائنة (مِنْ سَجِيلٍ ٧٤) من طين متحجر وهو في المشهور معرب سنك كل، وذهب أبو عبيد وطائفة الى أنه عربى وأنه يقال فيه (سجين) بالنون واحتجوا بقول تميم بن مقبل: ضربا توأصى به الإبطال سجيئا • وهو كما ترى. وسئل الأصمعي عن معناه في البيت فقال: لا أفسره اذ كنت أسمع وأنا حدث. سخينا بالخاء المعجمة أى سخنا وسجين بالجيم أيضا، وقيل: هو مأخوذ من السجل وهو الكتاب أى من طين كتب عليه أسماؤهم أو كتب الله تعذيبهم به، وقد مر الكلام في ذلك أيضا •
(إِنَّ فِي ذَلِكَ) أى فيما ذكر من القصة (لآيَاتٍ) لعلامات يستدل بها على حقيقة الحق (لِلْمُتَوَسِّينَ ٧٥) قال ابن عباس: للناظرين، وقال جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما: للمتفرسين، وقال مجاهد: للمعتبرين، وقيل غير ذلك وهى معان متقاربة • وفي البحر التوسم تفعل من الوسم وهو العلامة التى يستدل بها على مطلوب، وقال ثعلب: التوسم النظر من القرن الى القدم واستقصاء وجوه التعريف، قال الشاعر:
أوكلا وردت عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسم
وذكر أن أصله التثبت والتفكر مأخوذ من الوسم وهو التأثير بحديدة محمأة في جلد البعير أو غيره، ويقال: توسمت فيه خيرا أى ظهرت علاماته له منه، قال عبد الله بن راحة في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم:
انى توسمت فيك الخير أعرفه والله يعلم أنى ثابت البصر
والجار والمجرور في موضع الصفة (لآيات) أو متعاق به، وهذه الآية -على ما قال الجلال السيوطى- أصل في الفراسة، فقد أخرج الترمذى من حديث أبى سعيد مرفوعا «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى» ثم قرأ الآية وكان بعض المالكية يحكم بالفراسة في الاحكام جريا على طريق اياس بن معاوية (وإنها) أى المدينة المهلكة وقيل القرى (لأبسيل مقيم ٧٦) أى طريق ثابت يسلكه الناس ويرون آثارها وقيل: الضمير لآيات، وقيل: للحجارة، وقيل: للصيحة أى وان الصيحة لصدلن يعمل عملهم لقوله تعالى: (وماهى من الظالمين ببعد) (ومقيم) قيل معلوم، وقيل: معتد دائم السنوك (أَنَّ فِي ذَلِكَ) أى فيما ذكر من المدينة أو القرى أو فى كونها بمرأى من الناس يشاهدونها عند مرورهم عليها (لآية) عظيمة (لِلْمُؤْمِنِينَ ٧٧) بالله تعالى ورسوله ﷺ فانهم

الذين يعرفون ان سوء صنيعهم هو الذي ترك ديارهم بلاقع ، واما غيرهم فيحملون ذلك على الاتفاق او الاوضاع الفلكية ، وافراد الآية بعد جمعها فياسبق قيل لما أن المشاهد هاهنا بقية الآثار لا كل القصة كما في سالف ، وقيل : للاشارة الى ان المؤمنين يكفهم آية واحدة ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ ٧٨ ﴾ هم قوم شعيب عليه السلام، والايكة في الأصل الشجرة المتنفة واحدة الايكة ، قال الشاعر :

تجلى بقادمتي حمامة ايكة بردا اسف لثاته بالاثمد

والمراد بها غبضة أى بقعة كثيفة الاشجار بناء على ما روى أن هؤلاء القوم كانوا يسكنون الغبضة وعامة شجرها الدوم - وقيل السدر- فبعث الله تعالى اليهم شعبيا فكذبوه فأهلكوا بما تستمعونه ان شاء الله تعالى، وقيل: بلدة كانوا يسكنونها ، واطلاقها على ما ذكر اما بطريق النقل او تسمية المحل باسم الحال فيه ثم غلب عليه حتى صار علما ، وأيد القول بالعلمية أنه قرئ في الشعراء وص (ايكة) ممنوع الصرف ، و(إن) عند البصريين هي المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف ، واللام هي الفارقة، وعند الفراء هي النافية ولا اسم لها واللام بمعنى الا ، والمعول عليه الاول أى وأن الشأن كان أولئك القوم متجاوزين عن الحد ﴿ فَأَتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ جاز بناهم على جنائيتهم السابقة بالعذاب، والضمير لأصحاب الأيكة *

وزعم الطبرسي أنه لهم ولقوم لوط وليس بذاك . روى غير واحد عن قتادة قال : ذكر لنا أنه جل شأنه سلب عليهم الحر سبعة أيام لا يظلمهم منه ظل ولا يمنهم منه شيء ثم بعث سبحانه عليهم سجاية فجعلوا يلتمسون الروح منها فبعث عليهم منها نارا فأكلتهم فهو عذاب يوم الظلة ﴿ وَأَنَّهُمْ ﴾ أى على قوم لوط وقوم شعيب عليها السلام وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقيل : الضمير للأيكة ومدین، والثاني وإن لم يذكر هنا لكن ذكر الاول يدل عليه لارسال شعيب عليه الصلاة والسلام الى أهلهما ، فقد أخرج ابن عساكر وغيره عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مدین وأصحاب الأيكة أمتان بعث الله تعالى اليهما شعبيا عليه السلام » ولا يخلو عن بعد بل قيل : إن القول الاول كذلك أيضا لأن الاخبار عن مدينة قوم لوط عليه السلام بأنها ﴿ لِيَأْمُرَ مَبِين ٧٩ ﴾ أى لطريق واضح يشكر مع الاخبار عنها أنفاء بأنها لبسيل مقيم على ما عليه أكثر المفسرين ، وجمع غيرها معها في الاخبار لا يدفع التكرار بالنسبة اليها وكأنه لهذا قال بعضهم : الضمير يعود على لوط وشعيب عليهما السلام أى وانها بطريق من الحق واضح . وقال الجبائي : الضمير لخبر هلاك قوم لوط وخبر هلاك قوم شعيب، والامام اسم لما يؤتم به وقد سمي به الطريق واللوح المحفوظ ومطلق اللوح المعد للقراءة وزيج البناء ويراد به على هذا اللوح المحفوظ *

وقال مؤرج الامام : الكتاب في لغة حمير، والاخبار عنها بأنها في اللوح المحفوظ اشارة الى سبق حكمه تعالى بهلاك القومين لما علمه سبحانه من سوء أفعالهم ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجَرِ ﴾ يعنى ثمود ﴿ الْمُرْسَاتِينَ ٨٠ ﴾ حين كذبوا رسولهم صالحا عليه السلام، فان من كذب واحدا من رسل الله سبحانه فكأنما كذب الجميع لاتفاق كلمتهم على التوحيد والأصول التي لا تختلف باختلاف الأمم والأعصار ، وقيل : المراد بالمرساين صالح عليه السلام ومن معه من المؤمنين على التغليب وجعل الاتباع مرسلين كاقيل : الخبيبون خبيث ابن الزير وأصحابه ، وقال الشاعر : ه قدنى من نصر الخبيين قدى ه والقول بأنه نزل كل من الناقة وسبقها

منزلة رسول لانه كالداعي لهم إلى اتباع صالح عليه السلام فجمع بهذا الاعتبار لاعتبار له أصلاً فيما أرى ه
والحجر واد بين الحجاز والشام كانوا يسكنونه، قال الراغب: يسمى ما أحيط به الحجارة حجراً وبه سمي حجر
الكعبة وديار ثمود، وقد نهى صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضى الله تعالى عنهم كما في صحيح البخارى وغيره
عن الدخول على هؤلاء القوم الا أن يكونوا باكين حذراً من أن يصيبهم مثل ما أصابهم ه

وجاء عن ابن عمر رضى الله تعالى عنها أن الناس علم غزوة تبوك استقوا من مياه الآبار التي كانت تشرب منها
ثمود وعجنوا منها ونصبوا القدور باللحم فأمرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باهراق القدور وأن يعلقوا الابل
العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد الناقة ﴿وَأَتَيْنَاهُمُ أَيَّامًا﴾ من الناقة وسقيا وشربها ودرها ه
وذكر بعضهم أن في الناقة خمس آيات خروجها من الصخرة - ودنو تاجها عند خروجها - وعظمها حتى
تشبهها ناقة - وكثرة لبنها حتى يكفيهم جميعاً، وقيل: كانت لنبيهم عليه السلام معجزات غير ما ذكر ولا يضربنا
أنها لم تذكر على التفصيل، وهو على الاجمال ليس بشيء، وقيل: المراد بالآيات الأدلة العقلية المنصوبة لهم
الدالة عليه سبحانه المبثوثة في الانفس والآفاق وفيه بعد، وقيل: آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام ه
وأورد عليه أنه عليه السلام ليس له كتاب مأثور إلا أن يقال: الكتاب لا يلزم أن ينزل عليه حقيقة بل
يكتفى كونه معه مأثوراً بالأخذ بما فيه ويكون ذلك في حكم نزوله عليه، وقد يقال: بتكرار النزول حقيقة
ولا يخفى قوة اليراد، وقيل: يجوز أن يراد بالآيات ما يشمل ما بلغهم من آيات الرسل عليهم السلام، ومتى صح
أن يقال: ان تكذيب واحد منهم في حكم تكذيب الكل فلم يصح أن يقال: ان ما يأتي به واحد من
الآيات كأنه أتى به الكل وفيه نظر، وبالجملة الظاهر هو التفسير الاول ﴿فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٨١﴾ غير
مقبلين على العمل بما تقتضيه، وتقديم المفعول لرعاية تناسب رؤس الآي ه

﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمَنْعِنَ ٨٢﴾ من نزول العذاب بهم، وقيل: من الموت لا غترارهم بطول
الأعمار، وقيل: من الانهدام ونقب اللصوص وتحزيب الأعداء لمزيد وثاقها، وقال ابن عطية: أصبح ما
يظهر لى في ذلك انهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة فكانوا لا يعملون بحسبها بل يعملون بحسب الآمن،
وتفريع قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ ٨٣﴾ أظهر في تأييد الاول، ووقع في سورة الاعراف (فاخذتهم
الرجفة) ووفق بينها بان الصيحة تقضى إلى الرجفة أو هي مجاز عنها، واستشكل التقييد بمصحين - مع ما روى
في ترتيب أحوالهم بعد أن أوعدهم عليه السلام بنزول العذاب من أنه لما كانت ضحوة اليوم الرابع تخنطوا
بالصبر وتكففوا بالانقطاع فأتتهم صيحة من السماء ففقطعت لها قلوبهم، فان هذا يقتضى أن أخذ الصيحة إياهم
بعد الضحوة لا مصحين - وأجيب بانه ان محنت الرواية يحمل (مصحين) على كون الصيحة في النهار دون الليل
أو أطلق الصبح على زمان امتد إلى الضحوة وقيل: يجمع بين الآية والخبر بنحو ما جمع به بين الآيتين
آفاً، وفيه تأمل فتأمل •

﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ﴾ ولم يدفع عنهم منازلهم ﴿مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ٨٤﴾ من نحت البيوت الوثيقة أو منه
ومن جمع الأموال والعدد بل خروا جاثمين هلكي - فالأولى نافية وتحتمل الاستفهام و(ما) الثانية يحتمل أن تكون

مصدرية وأن تكون موصولة واستظهره أبو حيان والعائد عليه محذوف أى الذى كانوا يكسبونه ه
 وفى الارشاد أن الفاء لترتيب عدم الاغناء الخاص بوقت نزول العذاب حسبا كانوا يرجونه لعدم الاغناء
 المطلق فانه أمر مستمر، وفى الآية من التمسك بهم ما لا يخفى *

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) أى الاخلاقا متلبسا بالحق والحكمة بحيث
 لا يلائم استمرار الفساد واستقرار الشرور، وقد اقتضت الحكمة اهلاك امثال هؤلاء دفعا لفسادهم وارشادا
 لمن بقى الى الصلاح (وَأَنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ) ولا بد فنتقم ايضا من امثال هؤلاء، فالجمله الاولى اشارة الى عذابهم
 الدنيوى والثانية الى عقابهم الآخروى، وفى كلتا الجملتين من تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى مع
 تضمن الاولى اشارة الى وجه اهلاك الكفار فانه قيل: كيف يليق ذلك بالرحيم؟ فأجاب سبحانه بأنه إنما خلقت الخلق ليكرهوا
 مشغولين بالعبادة والطاعة فاذا تركوها وأعرضوا عنها وجب فى الحكمة اهلاكهم وتطهير الارض ه
 وتعقبه المفسر بانه انما يستقيم على قول المعتزلة، ثم ذكر وجه آخر لذلك وهو أن المقصود من هذه القصة تصيير
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على سفاهة قومه فانه عليه الصلاة والسلام اذا سمع ان الامم السالفة كانوا يعاملون
 انبياءهم عليهم السلام بمثل هذه المعاملات الفاسدة هارت عليه عليه الصلاة والسلام تحمل سفاهة قومه،
 ثم انه تعالى لما بين انزال العذاب على الامم السالفة المكذبة قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ان الساعة لآتية وان
 الله تعالى ينتقم لك فيها من اعدائك ويجازيك واياهم على حسناتك وسيئاتهم فانه سبحانه ما خلق السموات
 والارض وما بينهما الا بالعدل والانصاف فكيف يليق بحكمته اهمال امرك والى جواز تفسير (الحق) بالعدل
 ذهب شيخ الاسلام وأشار الى ان الباء للسببية وان المعنى ما خلقنا ذلك الا بسبب العدل والانصاف يوم الجزاء
 على الاعمال، وذكر انه ينبي عن ذلك الجملة الثانية ولعل جعل كل جملة اشارة الى شىء حسبا أشرنا اليه اولى *

واستدل بالأولى بعض الاشاعرة على أن أفعال العباد مطلقاً مخلوقة له تعالى لدخولها فيما بينهما، وزعم بعض
 المعتزلة الرد بها على القائلين بذلك لأن المعاصي من الأفعال باطلة فاذا كانت مخلوقة له سبحانه لكانت مخلوقة
 بالحق والباطل لا يكون مخلوقاً بالحق، وهو كلام خال عن التحقيق (فَاصْفَحْ) أى أعرض عن الكفرة
 المكذبين (الصَّفْحُ الْجَبَلُ ٨٥) وهو ما خلا عن عتاب على ما روى غير واحد عن على كرم الله تعالى وجهه
 وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفسر الراغب (الصفتح) نفسه بترك التثريب وذكر انه ابلى من العقو وفى امره
 صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام قادر على الانتقام منهم فكانه قيل: أعرض
 عنهم وتحمل أذيتهم ولا تعجل بالانتقام منهم وعاملهم معاملة الصفوح الحليم، وحاصل ذلك أمره صلى الله تعالى
 عليه وسلم بمخالفتهم بخلق رضى وحلم وتأن بأن يذرم ويدعوهم الى الله تعالى قبل القتال ثم يقاتلهم، وعلى هذا
 فالآية غير منسوخة، وعن ابن عباس. وقادة. ومجاهد. والضحاك انها منسوخة بآية السيف، وكأنهم ذهبوا الى
 أن المراد بها مداراتهم وترك قتلهم، وآثر هذا الأخير العلامة الطيبي قال: ليكون خاتمة القصص جامعة للتسلي
 والأمر بالمداواة وتخلصاً إلى مخرج آخر وهو قوله تعالى الآتي: (ولقد) إلى آخره فقيه حديث الاعراض عن

زهرة الحياة الدنيا وهو من أعظم أنواع الضر لكن ذكر في الكشف ان الذى يقتضيه النظم ان قوله تعالى : (وما خلقنا السموات) إلى آخره جمع بين حاشيتي مفصل الآيات البرهانية والامتنانية ملخص منها مع زيادة مبالغة من الحصر ليلقيه المحتج به إلى المعاندين ويسلى به عن استهزاء الجاحدين ومجهد لتطرية ذكر المقصود من كون الذكر كاملاً في شأن الهداية وأياً بكل ماعلق به من الغرض القائمه له بحق الرعاية، ثم قال: ومنه يظهر ان الآية عطف على (وما خلقنا) الخ عطف الخاص على العام إشارة إلى أنه أتم النعم وأحق دليل وأحق ما يتشقى به عن الغايل وان من أوتيه لا يضره فقد شئ سواه ومن طلب الهوى في غيره تركه وهواه اه فتدبر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ الذى يبلغك إلى غاية السكال ﴿هُوَ الْخَلَّاقُ﴾ لك ولهم ولسائر الأشياء على الإطلاق ﴿الْعَلِيمُ﴾ ٨٦ بأحوالك وأحوالهم وبكل شئ فلا يخفى عليه جل شأنه شئ مما جرى بينك وبينهم فحقيق أن تكل الأمور اليه ليحكم بينكم أو هو الذى خلقكم وعلم تفاصيل أحوالكم وقد علم سبحانه ان الصفح الجليل اليوم أصلح إلى أن يكون السيف أصلح، فهو تعليل الأمر بالصفح على التقديرين على ما قيل، وقال بعض المدققين: انه على الأخير تذييل للأمر المذكور وعلى الأول لقوله سبحانه : (ان الساعة لآتية) وقرازيد بن على رضى الله تعالى عنهم والجاهدى والاعشى. ومالك بن دينار (هو الخالق) وكذا فى مصحف أبى. وعثمان رضى الله تعالى عنهم وهو صالح للقليل والكثير و(الخالق) مختص بالكثير و(العليم) أوفق به، وهو على ما قيل أنسب بما تقدم من قوله سبحانه : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا﴾ أى سبع آيات وهى الفاتحة وروى ذلك عن عمر. وعلى. وابن عباس. وابن مسعود. وأبى جعفر. وأبى عبد الله. والحسن. ومجاهد. وأبى العالية والضحاك. وابن جبير. وقتادة رضى الله تعالى عنهم. وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حديث أبى وأبى هريرة رضى الله تعالى عنهم، وقيل: سبع سور وهى الطول وروى ذلك أيضاً عن عمر وابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وهى فى رواية البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة سورة واحدة، وفى أخرى عد براءة دون الأنفال السابعة، وفى أخرى عد يونس ودونهما، وفى أخرى عد الكهف، وقيل: السبع آل حم، وقيل: سبع صحف من الصحف النازلة على الأنبياء عليهم السلام، على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أوتى ما يتضمن سبعاً منها وان لم يكن بلفظها وهى الأسباع، وعن زياد بن أبى مريم هى أمور سبع الامر والنهى والبشارة والانذار وضرب الامثال وتعداد النعم وأخبار الامم، وأصح الأقوال الأول. وقد أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى ورفعوه، وقال أبو حيان: إنه لا ينبغي العدول عنه بل لا يجوز ذلك. وأورد على القول بأنها السبع الطول ان هذه السورة مكية وتلك السبع مدنية، وروى هذا عن الربيع، فقد أخرج البيهقى فى الشعب وابن جرير وغيرهما أنه قيل له: إنهم يقولون: هى السبع الطول فقال: لقد أنزلت هذه الآية وما نزل من الطول شئ. وأجيب بأن المراد بآياتها إنزالها إلى السماء الدنيا ولا فرق بين المدنى والمكى فيها. واعترض بأن ظاهر (آتيناك) ياباه، وقيل: انه تنزيل للتوقع منزلة الواقع فى الامتان ومثله كثير ﴿مَنْ الْمُنَافِى﴾ يارب السبع وهو - على ما قال فى موضع من الكشف - جمع منى بمعنى مردد ومكرر ويجوز أن يكون منى مفعل من التثنية بمعنى التكثير والاعادة كما فى

تعالى: (ثم ارجع البصر كرتين) أى كرة بعد كرة ونحو قولهم ليلىك وسعديك وأراد كما في الكشف أنه جمع معنى التكرير والاعادة كما ثنى لذلك لكن استعمال المثني في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار ويحتمل أن يريد أن مثني بمعنى التكرير والاعادة كما أن صريح المثني كذلك في نحو (كرتين) ثم جمع مبالغة وقوله من التثنية إيضاح للمعنى لأنه من الثنى بمعنى التثنية والاول أرجح نظراً إلى ظاهر اللفظ والثاني نظراً إلى الأصل وقال في موضع آخر: إنه من التثنية أو الثناء والواحدة مثناة أو مثنية بفتح الميم على ما في أكثر النسخ والاقيس على ما قال المدقق بحسب اللفظ أن ذلك مشتق من الثناء أو الثنى جمع مثنى مفعل منهما اما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المسكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن محل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثني عليه وكذلك محل الثنى ولا بعد في باب العدل أن يكون منقولا عنه لا اختراعاً ابتداءً، واطلاق ذلك على الفاتحة لأنها تكرر قراءتها في الصلاة وروى هذا عن الحسن وأبي عبد الله رحمهما الله تعالى وعن الزجاج لأنها ثنتي بما يقرأ بعدها من القرآن وقيل ونسب إلى الحسن أيضاً: لأنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة - وتعقب بأنها كانت مسماة بهذا الاسم قبل نزولها الثاني إذ السورة كما سمعت غير مرة مكية وقيل: لأن كثيراً من ألفاظها مكرّر كالرحمن والرحيم وإياك والصراف وعليهم، وقيل: لاستعمالها على الثناء على الله تعالى والقولان كثرتي، وقيل ونسب إلى ابن عباس ومجاهد أن اطلاق المثاني على الفاتحة لأن الله سبحانه استثنىها وادخرها لهذه الأمة فلم يعطها لغيرهم، وروى هذا الادخار في غيرها أيضاً وفي غيرها أن ذلك لأنه تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواظع أو لما فيه من الثناء عليه تعالى بما هو أهله جل شأنه أو لأنه مثني عليه بالبلاغة والاعجاز أو يثنى بذلك على المتكلم به، وعن أبي زيد الباخرى أن اطلاق المثاني على ذلك لأنه يثنى أهل الشر عن شرهم فتأمل، وجوز أن يراد بالمثاني القرآن كله وأخرج ذلك ابن المنذر وغيره عن أبي مالك وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في توجيه اطلاقها عليهم مع الاختلاف في الافراد والجمع، وأن يراد بها كتب الله تعالى كلها - فمنه للتبعض وعلى الاول للبيان (وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ٨٧) بالنصب عطف على سبعة فان أراد بها الآيات أو السور أو الأمور السبع التي رويت عن زياد فهو من عطف الكل على الجزء بأن يراد بالقرآن مجموع ما بين الدفتين أو من عطف العام على الخاص بأن يراد به المعنى المشترك بين الكل والبعض وفيه دلالة على امتياز الخاص حتى كأنه غيره كما في عكسه وإن اراد بها الاسباع فهو من عطف أحد الوصفين على الآخر كما في قوله: إلى الملك القرم وابن الحمام البيت بناء على أن القرآن في نفسه الاسباع أى ولقد آتيناك ما يقال له السبع المثاني والقرآن العظيم، واختار بعضهم تفسير (القرآن العظيم) كالسبع المثاني بالفاتحة لما أخرجه البخارى عن أبي سعيد بن الملقى قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته » وفي الكشف كونها الفاتحة أوفق لمقتضى المقام لما مر في تخصيص (الكتاب وقرآن مبين) بالسورة وأشد طابقاً للواقع فلم يكن اذ ذلك قد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن كله اهـ، وأمر العطف معلوم مما قبله. وقرأت فرقة (والقرآن) بالجر عطفاً على (المثاني)، وأبعد من ذهب إلى أن الواو مقحمة والتقدير سبعة من المثاني القرآن العظيم (لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ) لاتطمع بنظرك طموح راغب ولا تدم نظرك (إِلَى مَا مَتَّعْتَهُ بِهِ) من زخارف الدنيا وزينتها (أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ)

أصنافا من الكفرة اليهود والنصارى والمشركين ، وقيل : رجالا مع نسائهم ، والنهي قيل له ﷺ وهو لا يقتضي الملازمة ولا المقاربة ، وقيل : هو لأمته وإن كان الخطاب له عليه الصلاة والسلام ، وأيد بما أخرجه ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : نهى الرجل أن يتمنى مال صاحبه نعم كان صلى الله تعالى عليه وسلم بعد نزول الآية شديد الاحتياط فيها تضمنته ، فقد أخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن يحيى بن أبي كثير أنه عليه الصلاة والسلام مر بابل لحي يقال لهم بنو الملوخ أو بنو المصطلق قد غنست في أبوالها وأبقارها مع السمن فتقنع بثوبه ومر ولم ينظر إليها لقوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الآية ، وبعد نحو هذا الفعل من باب سد الذرائع . ومنهم من أيد الأول بهذا وبدلالة ظاهر السياق عليه ، وحاصلها مع ما قبل قد أوتيت النعمة العظمى التي كل نعمة وإن عظمت فهي بالنسبة إليها حقيرة فعليك أن تستغنى بذلك ولا ترغب في متاع الدنيا ، وجعل من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بناء على أن « يتغن » من الغنى المقصور كيستغنى وليس مقصورا على الممدود ، ويشهد لذلك ما في الحديث الصحيح في الخيل « وأما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنيا وتغفقا » وعن أبي بكر رضى الله تعالى عنه من أوى القرآن فرأى أن أحدا روى من الدنيا أفضل مما أوتى فقد صغر عظيما وعظم صغيرا . وقد أخرج ابن المنذر عن سفيان ابن عيينة ما هو بمعناه ، وقال العراقي : إن الخبر مروى لكن لم أقف على روايته عن أبي بكر رضى الله تعالى عنه في شيء من كتب الحديث هـ

وحكى بعضهم في سبب نزول الآية أنه وافت من بصرى وأذرعات سبع قوافل لقريظة والنضير في يوم واحد فيها أنواع من البر والطيب والجواهر فقال المسلبون : لو كانت لنا لتقويتنا بها ولا تفقناها في سبيل الله تعالى فنزلت ، فكانه سبحانه يقول : قد أعطيتكم سيعا هي خير من سبع قوافل ، وروى هذا عن الحسن بن الفضل وتعب بأنه ضعيف أولا يصح لأن السورة مكية وقريظة والنضير كانوا بالمدينة فكيف يصح أن يقال ذلك وهو كما ترى . نعم روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم وافى بأذرعات سبع قوافل ليهود بني قريظة والنضير فيها الخ وهو غير معروف ، وقد قالوا : إنه لم يمد سفره صلى الله تعالى عليه وسلم للشام ، واستؤنس بخير النزول على أن النهي معنى به سيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام كالنهي في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ حيث أنهم لم يؤمنوا ، وكان ﷺ يود أن يؤمن كل من بعث إليه ويشق عليه عليه الصلاة والسلام لمزيد شفقتة بقاء الكفرة على كفرهم ولذلك قيل له : (ولا تحزن عليهم) وكان مرجع الجملة الأولى إلى النهي عن الالتفات إلى أموالهم ومرجع هذه الجملة إلى النهي عن الالتفات إليهم ، وليس المعنى لا تحزن عليهم حيث أنهم المتمتعون بذلك فإن التمتع به لا يكون مدارا للحزن عليهم ، وكون المعنى لا تحزن على تمتعهم بذلك فالسلام على حذف مضاف لا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر من غير داع إليه ﴿ وَأَخْفَضَ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ٨٨ ﴾ كناية عن التواضع لهم والرفق بهم ، وأصل ذلك أن الطائر إذا أراد أن يضم فرخه إليه بسط جناحيه له ، والجناحان من ابن آدم جانباه ﴿ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ٨٩ ﴾ أى المنذر الكاشف نزول عذاب الله تعالى ونقمه المخوفة بمن لم يؤمن ﴿ كَأَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ٩٠ ﴾ قيل : إنه متعلق بقوله تعالى : (ولقد آتيناك) النخ على أن

يكون في موضع نصب نعتاً لمصدر من (آتيناً) محذوف أى آتيناك سبعاً من المثاني ابتداءً أنزلنا وهو في معنى أنزلنا عليك ذلك أنزالاً كآزالنا على أهل الكتاب ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ أى قسموه إلى حق وباطل حيث قالوا عباداً وعداوة: بعضه حق موافق للتوراة والإنجيل وبعضه باطل مخالف لهما، وتفسير (المقتسمين) المذكورين بأهل الكتاب بما روى عن الحسن بن وهب وغيره، وفي الدر المنثور أخرجه البخاري وسعيد بن منصور. والحاكم. وابن مردويه. بن طرقة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية: هم أهل الكتاب جزءاً جزءاً فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً، فقد أخرج الطبراني في الاوسط عن الخبر قال: «سأل رجل رسول الله ﷺ قال: أرايت قول الله تعالى: (كأ أنزلنا على المقتسمين) قال عليه الصلاة والسلام: اليهود والنصارى قال: (الذين جعلوا القرآن عضين) ما عضين؟ قال ﷺ: آمنوا ببعض وكفروا ببعض» أو اقساموه لأنفسهم استهزاء به، فقد روى عن عكرمة أن بعضهم كان يقول: سورة البقرة لبويعضهم سورة آل عمران لى وهكذا، وجوز أن يراد بالمقتسمين أهل الكتاب ويراد من القرآن معناه اللغوى أى المقروء من كتبهم أى الذين اقساموه ما قرؤوا من كتبهم وحرفوه وأقروا ببعض وكذبوا ببعض، وحمل توسط قوله تعالى: (لأتمدن عينيك) الخ بين المتعلق والمتعلق على امداد ما هو المراد بالكلام من التسلية. وتعميق القول بهذا التعلق بأنه جل هذا المقام عن التشبيه فلقد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يؤت أحد قبله ولإبعده مثله، وفي حمل القرآن على معناه اللغوى ما فيه، وقيل: هو متعلق بقوله تعالى: (وقل لى أنا النذير المبين) لأنه في قوة الامر بالانذار كأنه قيل: أنذر قريشاً مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعنى اليهود وهو ما جرى على قريظة. والنضير بأن جعل المتوقع كالواقع وقد وقع كذلك. وتعميق بأن المشبه به العذاب المنذر ينبغى أن يكون معلوماً حال النزول وهذا ليس كذلك فيلغو التشبيه، وتنزيل المتوقع منزلة الواقع له موقع جليل من الاعجاز لكن إذا صادف مقاماً يقتضيه كما في قوله تعالى: (انا فتحنا لك فتحاً مبيناً) ونظائره، على أن تخصيص الاقسام باليهود بمجرد اختصاص العذاب المذكور بهم مع شركتهم للنصارى في الاقسام المتفرع على الموافقة والمخالفة، وفي الاقسام بمعنى التحريف الشامل للكتابين بل تخصيص العذاب المذكور بهم مع كونه من نتائج الاقسام تخصيص من غير محض، وجوز أن يراد بالمقتسمين جماعة من قريش وهى اثنا عشر، وقال ابن السائب: ستة عشر رجلاً حظلة بن أبى سفيان. وعتبة. وشيبة ابنا ربيعة. والوليد بن المغيرة وأبو جهل. والعاص بن هشام. وأبو قيس بن الوليد. وقيس بن الفاكة. وزهير بن أمية. وهلال بن الاسود. والسائب بن صيفى. والنضر بن الحرث. وأبو البختري بن هشام. وزمعة بن الحجاج. وأمية بن خلف. وأوس ابن المغيرة أرسلهم الوليد بن المغيرة أيام الموسم ليقفوا على مداخل طرق مكة لينفروا الناس عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانقسموا على هاتيك المداخل يقول بعضهم: لا تغتروا بالخارج فانه ساحر، ويقول الآخر: كذاب، والآخر: شاعر إلى غير ذلك من هذيانهم فأهلكهم الله تعالى يوم بدر وقبله بآفات، ويجعل (الذين) منصوباً بالنذير على أنه مفعوله الاول و(كأ) مفعوله الثانى أى أنذر المعصين الذين يحرقون القرآن إلى سحر وشعر واساطير مثل ما أنزلنا على المقتسمين الذين اقساموا مداخل مكة وهذوا مثل هذيانهم

وتعقب بأن فيه مع ما فيه من المشاركة لما سبق في عدم كون العذاب الذي شبه به العذاب المنذر واقعا ومعلوما للمنفذين أنه لا داعي إلى تخصيص وصف التعضية بهم وإخراج المقتسمين من بينهم مع كونهم أسوة لهم في ذلك فإن وصفهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما وصفوا به من السحر والشعر والكذب متفرع على وصفهم للقرآن بذلك وهل هو النفس التعضية ولا إلى إخراجهم من حكم الإنذار ، على أن ما نزل بهم من العذاب لم يكن من الشدة بحيث يشبه به عذاب غيرهم ولا مخصوصا بهم بل هو عام لسلكا الفريقين وغيرهم ، مع أن بعض من عد من المنفذين على قول كالوليد بن المغيرة . والاسود . وغيرهما قد هلكوا قبل هلك أكثر المقتسمين يوم بدر ، ولإلى تقديم المفعول الثاني على الأول كما ترى ، وقيل : إنه صفة لمفعول (النذير) أقيم مقامه بعد حذفه والمقسمون هم القاعدةون في مداخل الطرق كما حرر ، أي النذير عذابا مثل العذاب الذي أنزلناه على المقتسمين وتعقب أيضا بأن فيه مع ما مر أنه يقتضي أن يكون (كما أنزلنا) من مفعول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو لا يصلح لذلك ، واعتذر له بأنه كما يقول بعض خواص الملك أمرنا بكذا والأمر الملك كما تقدم غير بعيد أو حكاية لقول الله تعالى ، وفيه من التعسف ما لا يخفى ، وأيضا فيه أعمال الوصف الموصوف في المفعول وهو بما لا يجوز . وأجيب بأن الكوفية تجوزها والقائل بنى الكلام على ذلك أو أن المراد بالمفعول المفعول الغير الصريح وتقديره بعذاب وهو لا يمنع الوصف من العمل فيه ، وقيل : المراد بالمقتسمين على تقدير الوصفية الرهط الذين تقاسوا على أن يبيتوا صالحا عليه السلام فأهلكهم الله تعالى ، والافتقار بمعنى التقاسم ، ولا إشكال في التشبيه لأن عذابهم أمر محقق نطق به القرآن العظيم فيصح أن يقع مشبها للعذاب المنذر ، والموصول اما مفعول أول - للنذير - أو لما دل هو عليه من (أنذر) . وتعقب أيضا بأن فيه بعد اغماض العين عما في المفعولية من الخلاف والاحتفاء أنه لا يكون للعرض لعنوان التعضية في حيز الصلة ولالعنوان الاقتسام بالمعنى المزبور في حيز المفعول الثاني فائدة لما أن ذلك إنما يكون للأشعار بعلمية الصلة والصفة للحكم الثابت للموصول والموصوف فلا يكون هناك وجه شبه يدور عليه تشبيه عذابهم بعذابهم خاصة لعدم اشتراكهم في السبب ، فان المعضين بمعزل من التقاسم على التبيين الذي هو السبب لهلاك أولئك مع أن أولئك بمعزل من التعضية التي هي السبب لهلاك هؤلاء ولا علاقة بين السبيين مفهومهما ولا وجودا تصحح وقوع أحدهما في جانب والآخر في جانب ، واتفاق الفريقين على مطلق الاتفاق على الشرور المفهوم من الاتفاق على الشر المخصوص الذي هو التبيين المدلول عليه بالتقاسم غير مفيد إذ لا دلالة لعنوان التعضية على ذلك وإنما يدل عليه اقتسام المداخل ، وجعل الموصول مبتدأ على أن خبره الجملة القسمية لا يليق بجملة التزيل وجلالة شأنه الجليل ، وهذا الجمل مروى عن ابن زيد ، وفي رواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أخرجهما البيهقي . وأبو نعيم في الدلائل ما يقتضيه ، ومن هنا قيل بمنع عدم الياقة ، وبعض من يسلبها يقول : يجوز أن يكون الموصول صفة (المقتسمين) مراد بهم أولئك الرهط ، ومعنى جعلهم القرآن عضيبي حكمهم بأنه مفتري وتكذيبهم به والمراد منه معناه اللغوي فيثول إلى وصفهم بتكذيبهم بكتابهم وأعراضهم عن الإيمان به والعمل بما فيه ، ويوافق ما مر من قوله تعالى فيهم وفي قومهم : (وأتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين) بناء على أن المراد بالآيات آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام حسبا قيل به فيما سبق ، وإن آيت ذلك بناء على ما سمعت هنا لك التزامنا كون الموصول مفعولا وقلنا بفائدة التعرض للعنوانين المذكورين على الوجه المذكور الإشارة إلى تفضيل أمر التكذيب وكونه في سببته للعذاب

كالإقسام على قتل النبي، وباتزم ما يشعر به هذا من أفضلية الإقسام المزبور لأنه لا يكون إلا عن تكذيب ومزيد عداوة للنبي، وفيه بحث، وقيل: المصحح لوقوع أحد العنوانين في جانب والآخر في جانب أن التكذيب ينهر بزعم المكذبين إلى إبطال أمر النبي عليه الصلاة والسلام وإطفاء نوره وهو العلة الغائية لذلك والإقسام المذكور كذلك وهو كما ترى، وقال أبو البقاء وليته لم يقل: إن (كما أنزلنا) متعاق بقوله تعالى: (متعنا به أزواجاً منهم) وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف أي متعناهم جميعاً كما أنزلنا، والمعنى نعمنا به بعضهم كما عذبنا بعضهم. وذكر ابن عطية. وغيره أنه يحتمل أن يكون المعنى قل إني أنا النذير المبين كما قد أنزلنا في الكتب أنك ستأتي نذيراً على المقتسمين أي أهل الكتاب، وهو راد على ما قيل أن (ما) في (كما) موصولة، والمراد من المشابهة المستفادة من الكلف الموافقة وهي مع ما في حيزها في محل النصب على الحالية من مفعول (قل) أي قل هذا القول حال كونه كما أنزلنا على أهل الكتابين أي موافقاً لذلك، والأنسب على هذا حمل الإقسام على التحريف ليكون وصفهم بذلك تعريضاً بما فعلوا من تحريفهم وكتباتهم لنت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وأنت تلم أن فيه بعداً لكنه أولى بالنسبة إلى بعض ما تقدم، وقريب منه ما قيل: المعنى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني إياه موافقاً للإتياء الذي أنزلناه على أهل الكتابين وأخبرناهم به في كتبهم، وفيه ما فيه. وأما جعلها زائدة والمعنى أنا النذير المبين ما أنزلنا فحال غنى عن التنبيه عليه، وقال العلامة أبو السعود بعد نقل أقوال عقبها بما عقبها: والأقرب من الأقوال المذكورة أن (كما أنزلنا) متعاق بقوله تعالى: (ولقد آتيناك) الخ، وإن المراد بالمقتسمين أهل الكتابين، وأن الموصول مع صلتها صفة مبينة لكيفية إقسامهم ومحل الكلف النصب على المصدرية، وحديث جلاله المقام عن التشبيه من لوازم النظر الجليل.

والمعنى لقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم إياه مما لا تزال الكتب تنزل على أهلها، وعدم التعرض لذكر ما أنزل عليهم من الكتابين لأن الغرض بيان المماثلة بين الإتيائين لا بين متعاقبيهما، والعدول عن تطبيق ما في جانب المشبه به على ما في جانب المشبه بأن يقال: كما آتينا المقتسمين حسب ما وقع في قوله تعالى: (الذين آتيناهم الكتاب) الخ للتنبيه على ما بين الإتيائين من التناهي فإن الأول على وجه التكرمة والامتنان فشتان بينه وبين الثاني، ولا يقدح ذلك في وقوعه مشبهاً به فإن ذلك إما هو مسليته عندهم، وتقدم وجوده على المشبه زماناً لا لمزية تعود إلى ذاته، ونظير ذلك ما قيل في الصلوات الإبراهيمية فليس في التشبيه إشعاراً بأفضلية المشبه به من المشبه فضلاً عن إلهام متعاق به الأول بما تعلق به الثاني، وإنما ذكرنا بعنوان الإقسام إنكاراً لاتصافهم به مع تحقق ما ينفيه من الانزال المذكور وإذنا بأنهم كان من حقهم أن يؤمنوا بكله حسب إيمانهم بما أنزل عليهم بحكم الاشتراك في العلة والاتحاد في الحقيقة التي هي إطلاق الوحي، وتوسيط قوله تعالى: (لأنهم عنيك) الخ لكيال اتصاله بما هو المقصود من بيان حال ما أوتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. ولقد بين أولاً علو شأنه ورفعة مكانه ﷺ بحيث يستوجب اغتباطه عليه الصلاة والسلام بمكانه واستغفاره به عما سواه، ثم نهى عن الالتفات إلى زهرة الدنيا وعبر سبحانه عن إتيانها لأهلها بالتمتع المنى. عن وشك زوالها عنهم، ثم عن الحزن لعدم إيمان المهتمكين فيها، وأمر بمراعاة المؤمنين والاكتفاء بهم عن غيرهم وبإظهار قوامه بمواجب الرسالة ومرامم التذكرة حسبما فصل في تضاعيف ما أوتي من القرآن العظيم. ثم رجم

إلى كيفية إتيانه على وجه أدمج فيه ما يزيح شبه المنكرين ويستزله من العناد من بيان مشار كنهه لما لا ريب لهم في كونه وحيا صادقا فتأمل والله تعالى عنده علم الكتاب اه وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق ه

وفي البحر بعد نقل أكثر هذه الأقوال وهذه أقوال وتوجيهات مكلفة والذي يظهر لي أنه تعالى لما أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لا يحزن على من لم يؤمن وأمره عليه الصلاة والسلام بخفض جناحه للؤمنين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلم المؤمنين وغيرهم أنه هو النذير المبين لثلاثا يظن المؤمنون أنهم لما أمر صلى الله تعالى عليه وسلم بخفض جناحه لهم خرجوا من عهدة النذارة فأمر صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يقول لهم: (إني أنا النذير المبين) لكم ولغيركم كما قال سبحانه: (إنما أنت منذر من يخشاها) وتكون الكاف نعتا لمصدر محذوف، والتقدير وقل قولاً مثل ما أنزلنا على المقتسمين إنك نذير لهم، فالقول للؤمنين في النذارة كالقول للكفار المقتسمين ثلاثا يظن انذارك للكفار مخالفاً لانذار المؤمنين بل أنت في وصف النذارة لهم بمنزلة واحدة تنذر المؤمن كما تنذر الكافر كما قال تعالى: (إن أنا لا نذير وبشير (١) لقوم يؤمنون) اه بحر وفه، وهو كما ترى ركيك لفظاً ومعنى والله تعالى أعلم بمراده وعنده علم الكتاب، وعرضين جمع عضة وأصلها عضة بكسر العين وفتح الضاد بمعنى جزء فهو معتل بالإلام من عضاه بالتشديد جعله اعضاء وأجزاء: فالعنى جعلوا القرآن أجزاء * وقيل: العضه في لغة قريش السحر فيقولون للساحر: عضه وللساحرة عضه، وفي حديث رواه ابن عدي في الكامل. وأبو يعلى في مسنده «لعمركم أن الله تعالى العاضه والمستهضه» وأراد صلى الله عليه وسلم الساحرة والمستسحرة أى المستعملة لسحر غيرها، وهو على هذا مأخوذ من عضته فاللام المحذوفة هاء كما في شفة وشاة على القول بأن أصلها شفة وشاة بدليل جمعها على شفاء وشياه وتصغيرهما على شفهية وشويهه * وعن الكسائي أنه من عضه عضاً وعضية رماه بالهتان، قيل: وأخذ العضه بمعنى السحر من هذا لأن الهتان لأصل له والسحر تخيل أمر لا حقيقة له، وذهب الفراء إلى أنه من العضاه وهى شجرة تؤذى كالشوك واختار بعضهم الأول، وجمع السلامة لجبر ما حذف منه كعزير وسنين وإلفحه أن لا يجمع جمع السلامة المذكور لكونه غير عاقل ولتغير مفردة، ومثل هذا كثير مطرد، ومن العرب من يلزمه الباء ويجعل الاعراب على النون فيقول: عضيتك كسنتك وهذه اللغة كثيرة في نعيم. وأسد، وفي التعبير عن تجزئة القرآن بالعضية التي هى تفريق الاعضاء من ذى الروح المستلزم لإزالة حياته وإبطال اسمه دون مطلق التجزئة والتفريق اللذين ربما يوجدان فيما لا يضره التبعض للتخصيص على قبح ما فعلوه بالقرآن العظيم ﴿قَوْرَبَكَ لَسَأَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ ٩٢﴾ أى لسنئان يوم القيامة أصناف الكفرة مطلقاً المقتسمين وغيرهم سؤال التقرع وتوبيخ ﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٣﴾ فى الدنيا من قول وفعل وترك فدخل فيه ما ذكر من الاقسام والتعضية دخولا أوليا أو لنجاستهم على ذلك، وعلى التقديرين لمانفاة بين هذه الآية وقوله تعالى: (فيومئذ لا يستل عن ذنبه إنس ولا جان) لأن المراد هنا حسبا أشرنا إليه إثبات سؤال التقرع والتوبيخ أو المجازاة بناء على أن السؤال مجازعتها وهناك نفي سؤال الاستفهام لأنه تعالى عالم بجميع أعمالهم؛ وروى هذا عن ابن عباس، وضمف هذا الامام بأنه لا معنى لتخصيص نفي سؤال الاستفهام بيوم القيامة لأن ذلك السؤال محال عليه تعالى فى كل وقت. وأجيب بأنه بناء على عزهم

كقوله تعالى: (وبرزوا لله جميعاً) فإنه يظهر لهم في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يخفى عليه شيء فلا يحتاج إلى الاستفهام: وقيل: المراد لا سؤال يروى منه تعالى ولا من غيره بخلاف الدنيا فإنه ربما سأل غيره فيها. ورد بأن قوله: لأنه سبحانه عالم بجميع أعمالهم بأباه.

وأختار غير واحد في الجمع أن النفي بالنسبة إلى بعض المواقف والاثبات بالنسبة إلى بعض آخر، وسيأتي تمام الكلام في ذلك، واستظهر بعضهم عود الضمير في (لنألنهم) إلى (المتتسمين الذين جعلوا القرآن عصين) (القرب، وجوز أن يعود على الجميع من مؤمن وكافر لتقدم ما يشعر بذلك من قوله سبحانه: (وقل اني أنا النذير المبين) و(ما) للعموم كما هو الظاهر، وأخرج ابن جرير: وغيره وعن أبي العالية أنه قال في الآية: يستل العباد كلهم يوم القيامة عن خلتين عما كانوا يعبدون وعما أجابوا به المرسلين.

وأخرج الترمذي. وجماعة عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «يستلون عن قول لا إله الا الله» وأخرجه البخاري في تاريخه. والترمذي من وجه آخر عن أنس موقوفاً، وروى أيضاً عن ابن عمر. ومجاهد، والمعنى على ما في البحر يستلون عن الوفاء بلا إله الا الله والتصديق لمقالاتها بالأعمال، والفاء قيل لترتيب الوعيد على أعمالهم التي ذكر بعضها، وقيل: لتعليل النهي والأمر فيما سبق، وزعم أنها الفاء الداخلة على خبر الموصول كما في قولك: الذي يأتيني فله درهم مبنى على أن (الذين) متبداً وقد علمت حال ذلك، وفي التمرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام ما لا يخفى من اظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم (فاصدع بما تؤمر) قال السكبي: أي أظهره واجهر به يقال: صدع بالحجة اذا تكلم بها جهاراً، ومن ذلك قيل للفجر صديع (١) لظهوره.

وجوز أن يكون أمراً من صدع الرجاجة وهو تفريق اجزائها أي افرق بين الحق والباطل، وأصله على ما قيل الابانة والتبيين، والباء على الأول صلة وعلى الثاني سببية، و(ما) جوز أن تكون موصولة والعائد مخذوف أي بالذي تؤمر به فحذف الجار فتمدى الفعل إلى الضمير فصار تؤمره ثم حذف، ولعل القائل بذلك لم يعتبر حذفه مجزواً لفقد شرط حذفه بناء على أنه يشترط في حذف العائد المجزور أن يكون مجزواً بمثل ما جر به الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً، وقيل: التقدير فاصدع بما تؤمر بالصدع به فحذف الباء الثانية ثم الثالثة ثم لام التعريف ثم المضاف ثم الهاء، وهو تكلف لا داعي له ويكاد يورث الصداع، والمراد بما يؤمر به الشرائع مطلقاً، وقول مجاهد: كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم إن المعنى اجهر بالقرآن في الصلاة يقتضى بظاهاه التخصيص ولا داعي له أيضاً كما لا يخفى، وأظهر منه في ذلك ما روى عن ابن زيد أن المراد (بما تؤمر) القرآن الذي أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يبلغهم إياه، وأن تكون مصدرية أي فاصدع بما أمورتك وهو الذي عناه الزمخشري بقوله: أي بأمرك مصدر من المبني للفعول، وتعبه أبو حيان بأنه مبنى على مذهب من يجوز أن يراد بالمصدر أن والفعل المبني للفعول والصحيح أن ذلك لا يجوز. ورد بأن الاختلاف في المصدر الصريح هل يجوز انحلاله إلى حرف مصدرى وفعل مجهول أم لا اما أن الفعل المجهول هل يوصل به حرف مصدرى فليس محل النزاع، فإن كان اعتراضه على الزمخشري في تفسيره بالأمر وأنه كان ينبغي أن يقول بالمأمورية فشيء.

آخر سهل ، ثم لا يخفى ما في الآية من الجزالة ، وقال أبو عبيدة : عن روبة ما في القرآن منها ، ويحكى أن بعض العرب سمع قارئاً يقرأ ما وجد قيل له في ذلك فقال : سجدت لبلاغة هذا الكلام ، ولم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مستخفياً كما روى عن عبد الله بن مسعود قبل نزول ذلك فلما نزلت خرج هو وأصحابه عليه الصلاة والسلام (وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ٩٤) أى لا تلتفت إلى ما يقولون ولا تبال بهم فليست الآية منسوخة ، وقيل : هي من آيات المهادة التي نسختها آية السيف ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وأبو داود في ناسخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ٩٥) بك أوبك وبالقرآن كما روى عن ابن عباس بقمعهم وتدهيرهم . أخرج الطبراني في الأوسط . والبيهقي . وأبو نعيم ظلالها في الدلائل . وابن مردويه بسند حسن قال : المستهزون الوليد بن المغيرة . والأسود بن عبد يغوث . والأسود بن المطالب . والحارث ابن عيطل السهمي . والعاص بن وائل فأناه جبريل عليه السلام فشكاهم إليه فأراه الوليد فأوأم جبريل عليه السلام إلى أكله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما صنعت شيئا قال : كفيته ، ثم أراه الأسود ابن المطالب فأوأم إلى عينه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيته ، ثم أراه الأسود بن عبد يغوث فأوأم إلى رأسه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيته ، ثم أراه الحارث فأوأم إلى بطنه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيته ، ثم أراه العاص بن وائل فأوأم إلى أخمصه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفيته . فأما الوليد فمر برجل من خزاعة وهو يرش نبلاً فأصاب أكله فقطعها ، وأما الأسود بن المطالب فنزل تحت سمرة فجعل يقول : يا بني ألا تدفعون عني قد هلكت أطعن بالشوكة في عيني فجعلوا يقولون : ما نرى شيئا فلم يزل كذلك حتى عميت عيناه ، وأما الأسود بن عبد يغوث فخرج في رأسه قروح فمات منها ، وأما الحارث فأخذته الماهة الأصفر في بطنه حتى خرج رجيعة من فيه فمات منه ، وأما العاص فركب إلى الطائف فربض على شبرقة فدخل في أخمص قدمه شوكة فقتلته ، وقال الكرماني في شرح البخاري : إن المستهزين هم السبعة الذين ألقوا الأذى ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي في اتجاهه في حديث البخاري وهم : عمرو بن هشام . وعتبة بن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . والوليد بن عتبة . وأممية بن خلف . وعقبة بن معيط ، وعمارة بن الوليد ، وفي الأعلام للسهيلى أنهم قذفوا بقلب بدر وعدهم بخلاف ما ذكر . وفي الدر المنثور وغيره روايات كثيرة مختلفة في عدتهم (١) وأسماهم وكيفية هلاكهم ، وعد الشعبي منهم هبار بن الأسود . وتعبه في البحر بأن هباراً أسلم يوم الفتح ورحل إلى المدينة فعدهم ، وهنا متعين إذا كانت كفايته عليه السلام إياهم بالهلاك كما هو الظاهر ، وقذف ذكر الامام نحو ما ذكرنا من اختلاف الروايات ثم قال : ولا حاجة إلى شيء من ذلك ، والقدر المعلوم انهم كانوا طائفة لهم قوة وشوكة لأن أمتهم هم الذين يقدرون على مثل هذه السفاهة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في علوقه وعظم منصبه ، ودل القرآن على ان الله سبحانه أفتاهم وأبادهم وأزال كيدهم (الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) أى اتخذوا إلهاً يعبدونه معه تعالى ، وصيغة الاستقبال لاستحضار الحال الماضية ، وفي وصفهم بذلك تسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتووين للخطب عليه عليه الصلاة والسلام بالإشارة إلى أنهم لم يقتصروا على الاستهزاء به صلى الله تعالى عليه وسلم بل اجتروا على

العظيمة التي هي الاشراك به سبحانه ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٩٦﴾ ما يأتون ويذرون وفيه من الوعيد ما لا يخفى. وفي البحر أنه وعيد لهم بالمجازاة على استهزائهم وشركهم في الآخرة كما جوزوا في الدنيا ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ٩٧﴾ من كلمات الشرك والاستهزاء، وتحلية الجملة بالتأكيدها لفائدة تحقيق ما تضمنه من التسلية. وصيغة المضارع لفائدة استمرار العلم حسب استمرار متعلقه باستمرار ما يوجهه من أقوال الكفرة ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ فافزع الى ربك فيما نابك من ضيق الصدر بالتسبيح ملتجئاً بحمده الى قل: سبحانه الله والحمد لله أو فزهه عما يقولون حامداً له سبحانه على ان هداك للحق، فالتسبيح والحمد بمعناها اللغوية كما انهما على الأول بمعناها العرفية أعني قول تينك الجماتين، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى من اللطف به عليه الصلاة والسلام والاشعار بعلته الحكيم أسمى الامر المذكور ﴿وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ٩٨﴾ أى المصلين فقيه التعبير عن الكل بالجزء. وهذا الجزء على ما ذهب اليه البعض أفضل الأجزاء لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» وليس هذا موضع سجدة خلافاً لبعضهم. وفي أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بما ذكر إرشاد له الى ما يكشف به الغم الذي يحده كأنه قيل: افعل ذلك يكشف عنك ربك الغم والضيق الذي يحده في صدرك ولزيد الاعتناء بأمر الصلاة بجى بالأمر بها كما ترى مغايراً للامر السابق على هذا الوجه المخصوص. وفي ذلك من الترغيب فيها ما لا يخفى. وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أحزنه أمر فزع الى الصلاة. وصح وحب لى من دنياهم النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلاة» وذكر بعضهم أن فى الآية إشارة الى الترغيب بالجماعة فيها. وان فى عدم تقييد السجود بنحو له أو لربك إشارة الى أنه مما لا يكاد يخطر بالبال إيقاعه لغيره تعالى فتدبر •

﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ﴾ دم على ماأنت عليه من عبادته سبحانه، قيل: وفى الاظهار بالعنوان السالف آنفاً تأكيد لما سبق من اظهار اللطف به ﷺ والاشعار بعلته الامر بالعبادة ﴿حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٩٩﴾ أى الموت كما روى عن ابن عمر. والحسن. وقته. وابن زيد، وسمى بذلك لأنه متيقن للحوق بكل حى، وإسناد الايتان اليه للايدان بأنه متوجه الى الحى طالب للوصول اليه، والمعنى دم على العبادة مادمت حيا من غير إخلال بها لحظة، وقال ابن بحر: اليقين النصر على الكافرين الذى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم، وأياً ما كان فليس المراد به ما زعمه بعض الملحدين بما يسمونه بالكشف والشهود، وقالوا: إن العبد متى حصل لذلك سقط عنه التكليف بالعبادة وهى ليست إلا للمحجوبين، ولقد مرقوا بذلك من الدين وخرجوا من رتبة الاسلام وجماعة المسلمين •

وذكر بعض الثقات أن هذا الامر كان بعد الاسراء والعروج الى السماء، أفترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتضح له ليلئذ صبح الكشف والشهود ولم ين عليه اليقين عظيم الكرم والجودة؟ الله أكبر لا يتجاسر على ذلك من. فى قلبه مثقال ذرة من إيمان أو رزق حبة خردل من عقل ينظم به فى سلك الإنسان، وأيضا لم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مادام حيا آتياً براسم العبادة قائماً بأعباء التكليف لم ينحرف عن الجادة قدر

حادة أيقال : إنه لم يأت عليه الصلاة والسلام حتى توفي ذلك اليقين ولذلك بقي في مشاق التكليف إلى أن قدم على رب العالمين ؟ لأرى أحدا يخطله ذلك بجنان ولو طال سلوكه في مهامه الضلالة وبأن . نعم ذكر بعض العلماء الكرام في قوله تعالى : (ولقد نعلم) الخ كلاما متضما شيئا بما يذكره الصوفية لكنه بعيد بمراحل عن مرام أولئك الثام ، في الكشف أنه تعالى بعد ما هدم قواعد جهالات الكفرة وأبرق وأرعد بما أظهر من صنيعه بالقائلين نحو مقالات أولئك الفجرة فذلك الكلام بقوله سبحانه : (ولقد نعلم) مؤكدا هذا التأكيد البالغ الصادر عن مقام تسخط بالغ وكبرياء لينفس عن حبيبه عليه الصلاة والسلام أشد التنفيس ، ثم أرشد إلى ما هو أعلى من ذلك بما تأهله لمسامرة المجلس للجليل وقال تعالى : (فسبح بحمد ربك) إشارة إلى التوجه إليه بالكلية والتجرد التام عن الأغيار والتخلي بصفات من توجه إليه بحسن القبول والافتقار اذ ذلك مقتضى التيسيع والحمد لمن عقامها ، ثم قال سبحانه : (وكفى من الساجدين) دلالة على الاقتراب المضمر فيه لأن السجود غاية الذلة والافتقار وهو مظهر الفناء حتى نفسه وشرك البقاء بمن أمره بخمسه ، وقوله تعالى شأنه : (واعد ربك) الخ ظاهره ظاهر وباطنه يوصي إلى أن السفر في الله تعالى لا ينقطع والشهود الذي عليه يستقر لا يحصل أبدا فسا من طامة الا وفوقها طامة . اذا تغيبت بدا . وان بدا غيبني .

وعن لسان هذا المقام (رب زدني علما) اه ، هذا ولا يخفى بما ذكره غير واحد من المفسرين مناسبة خاتمة هذه السورة لفاتحتها ، وأن قوله سبحانه : (ولقد نعلم) الخ في مقابلة (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر) والله تعالى أعلم وأحكم .

(ومن باب الإشارة فيما تقدم من الآيات) ما قاله ما ملخصه (نبي عبادي أتى أنا الغفور الرحيم) أي أخبرهم بأن أغفر خطرات قلوب العارفين بعد ادراكهم مواضع خطرها وتداركهم ما هو مطلوب منهم وأرحمهم بأنواع الفيوضات وأوصلهم إلى أعلى المكاشفات والمشاهدات (وأن عذابنا هو العذاب الاليم) وهو عذاب الاحتجاب والطرده عن الباب .

وقال ابن عطاء هذه الآية إرشاد له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى كيفية الإرشاد كأنه قيل : أقم عبادي بين الخوف والرجاء ليصح لهم سبيل الاستقامة فان من غلب عليه رجاءه عطله ومن غلب عليه خوفه أقظله وذكر بعضهم أن فيها إشارة إلى ترجيح جانب الخوف على الرجاء لانه سبحانه أجرى وصفي الرحمة على نفسه عز وجل ولم يجر العذاب على ذلك السنن ، وأنت تعلم أن المذكر كوفي كثير من الكتب أنه ينبغي للانسان أن يكون معتدل الرجاء والخوف لا عند الموت فينبغي أن يكون رجاءه أزيد من خوفه ، وفي للمقام كلام طويل يطلب من موضعه (لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون) قال التروى : أي بحجائك التي خصصت بها من بين العالمين ، وقال القرشي : هذا قسم بحياة الخبيب صلى الله تعالى عليه وسلم . وانما أقسم سبحانه بها لأنها كانت به تعالى ان في ذلك لايات للتوحيين » أي المتفرسين ، وذكروا أن للفراسة مراتب فبعضها يحصل بعين الظاهر وبعضها ما يدركه آذان العارفين مما ينطق به الحق بالسنة الخالق ، وبعضها ما يبدو في صورة المتفرس من أشكال تصرف الحق سبحانه وانطاقة وجوده له حتى ينطق جميع شعرات بدنه بالسنة مختلفة فيرى ويسمع من ظاهر نفسه ما يدل على وقوع الأمور القلبية ، وبعضها ما يحصل بحواس الباطن حيث وجدت بلطفها أوائل المغنيات باللائحة ، وبعضها ما يحصل من النفس الأمارة بما يبدو فيها من الفنى والاهتزاز وذلك سر محبة فان الله تعالى

إذا أراد فتح باب الغيب أتى في النفس آثار بواديه إما محبوبة فتتمنى وإما مكروهة فتتفرق فتفرع ولا يعرف ذلك إلا رائي الصفة ، وبعضها ما يحصل للقلب أما بالالهام وأما بالكشف ، وبعضها ما يحصل للعقل وذلك ما يقع من أفعال الوحي الغيبي عليه ، وبعضها ما يحصل للروح بالواسطة وغير الواسطة ، وبعضها ما يحصل لعين السر وسمعه ، وبعضها ما يحصل في سر السر ظهور عرائس أقدار الغيبة ملتبسات بأشكال إلهية ربانية روحانية فيبصر تصرف الذات في الصفات ويسمع الصفات بوصف الحديث والخطاب من الذات بلا واسطة وهناك منتهى الكشف والفراسة . وسئل الجنيد رضى الله تعالى عنه عن الفراسة فقال : آيات ربانية تظهر في أسرار العارفين فتنتطق ألسنتهم بذلك فتصادف الحق ، ولهم في ذلك عبارات آخر •

(فاصفح الصفح الجليل) روى عمرو بن دينار عن محمد بن الحنفية عن أبيه على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : الصفح الجليل صفح لا تويفخ فيه ولا حقد بعده مع الرجوع إلى ما كان قبل ملابسة المخالفة ، وقيل : الصفح الجليل مواساة المذنب برفع الخجل عنه ومداداة موضع آلام الندم في قلبه (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وهي الصفات السبعة أعنى الحياة والعلم والقدرة والإرادة والبصر والسمع والكلام ، ومعنى كونها مثاني أنها ثنى وكرر ثبوتها له صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكانت له عليه الصلاة والسلام أولاً في مقام وجود القلب وتحلقه بأخلاقه واتصافه بأوصافه ، وثانياً في مقام البقاء بالوجود الحقائق ، وقيل : معنى كونها مثاني أنها ثواني الصفات القائمة بذاته سبحانه عز وجل ومواليدها ، وجاء « لا زال العبد يتقرب إلى بالتواقل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمعه به وبصره الذى يبصر به » الحديث (والقرآن العظيم) وهو عندهم : الذات الجامع لجميع الصفات (لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم) إلى آخره . قال بعضهم في ذلك غار الحق سبحانه عليه عليه الصلاة والسلام أن يستحسن من الكون شيئاً ويميره طرفه وأراد منه صلى الله تعالى عليه وسلم أن تكون أوقاته مصروفة إليه وحالاته موقوفة عليه وأنفاسه النفيسة حبيسة عنده ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم كما أراد منه سبحانه ولذلك وقع في المحل الأعلى (ما زاغ البصر وما طغى) (فسيح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) قد مر عن الكشف ما فيه مقنع لمن أراد الإشارة من المسترشدين ، هذا وأسأل الله سبحانه أن يحفظنا من سوء القضا ومن علينا بالتوفيق إلى ما يحب ويرضى بحرمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وآله وأصحابه رضى الله تعالى عنهم أجمعين ما جرى في تفسير كتاب الله تعالى فلم

﴿ سورة النحل ١٦ ﴾

وتسمى كما أخرج ابن أبي حاتم سورة النعم قال ابن الفرس : لما عدد الله تعالى فيها من النعم على عباده ، وأطلق جمع القول بأنها مكية وأخرج ذلك ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن الخبر أنها نزلت بمكة سوى ثلاث آيات من آخرها فانهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحد ، وفي رواية عنه أنها كلها مكية الا قوله تعالى : (ولا تشتروا آيات الله ثمناً قليلاً) الى قوله سبحانه : (بأحسن ما كانوا يعملون) (وروى أمية الازدى

عن جابر بن زيد أن أربعين آية منها نزلت بمكة وبقيتها نزلت بالمدينة ، وهي مائة وثمان وعشرون آية ، قال الطبرسي . وغيره : بلا خلاف ، والذي ذكره الداني في كتاب العدد أنها تسعون وثلاث وقيل أربع وقيل خمس في سائر المصاحف ، وتحتوي من المنسوخ قبل على أربع آيات باجماع وعلى آية واحدة على مختلف فيها ، وسيظهر لك حقيقة الأمر في ذلك إن شاء الله تعالى ، ولما ذكر في آخر السورة السابقة المستهزون المكذوبون له صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدئ هنا بعد قوله تعالى : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ بقوله عز وجل : ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ المناسب لذلك على ما ذكر غير واحد في معناه وسبب نزوله . وفي البحر بيان وجه الارتباط أنه تعالى لما قال : (فوركب لنساءهم أجمعين) كان ذلك تنبيها على حشرهم يوم القيامة وسؤالهم عما فعلوه في الدنيا فقيل : (أتى أمر الله) فإن المراد به على قول الجمهور يوم القيامة ، وذكر الجلال السيوطي أن آخر الحجر شديدة الالتصاق بأول هذه فأن قوله سبحانه : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الذي هو مفسر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا : (أتى أمر الله) وانظر كيف جاء في المتقدمة (يأتيك) بلفظ المضارع وفي المتأخرة (أتى) بلفظ الماضي لأن المستقبل سابق على الماضي كما تقرر في محله ، والأمر واحد الأمور وتفسيره بيوم القيامة كما قال في البحر ، وفسر بما يعمه وغيره من نزول العذاب الموعود للكفرة ، وعن ابن جريج تفسيره بنزول العذاب فقط فقال : المراد بالأمر هنا ما وعد الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الأعداء والانتقام منهم بالقتل والسبي ونهب الأموال والاستيلاء على المنازل والديار ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك أن المراد به الأحكام والحدود والقرائن ، وكأنه حمله على ما هو أحد الأوامر وفيما ذكره بعد إذ لم ينقل عن أحد أنه استعجل فرائض الله تعالى وحدوده سبحانه ، والتعبير عن ذلك بأمر الله للتهويل والتفخيم ، وفيه إيدان بأن تحققه في نفسه وإتيانه منوط بحكمه تعالى النافذ وقضائه الغالب ، وإتيانه عبارة عن دنوه واقترابه على طريقة نظم المتوقع في سلك الواقع ، وجوز أن يكون المراد إتيان مباديه فالماضي باق على حقيقته ، ولعل ما أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه فسر الأمر بخروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤيد لما ذكر وبعضهم أبقي الفعل على معناه الحقيقي وزعم أن المعنى أتى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه وقوعا وهو ثماني ، وظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار الماضي بمعنى المضارع على طريق الاستعارة بتشبيه المستقبل المتحقق بالماضي في تحقق الوقوع والقرينة عليه قوله سبحانه (١) فإنه لو وقع ما استعجل . وهو الذي يميل إليه القلب ، والضمير المنصوب في (تستعجلوه) على ما هو الظاهر عائد على الأمر لأنه هو المحدث عنه ، وقيل : يعود على الله سبحانه أي فلا تستعجلوا الله تعالى بالعذاب أو بإتيان يوم القيامة كقوله تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب) وهو خلاف الظاهر ، لكن قيل : إن ذلك أوفق بما بعد ، والخطاب للكفرة خاصة ويدل عليه قراءة ابن جبير (فلا يستعجلوه) على صيغة نهى الغائب ، واستعجلهم وإن كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهرا بضرب من التهكم لأمع المؤمنين سواء أريد بأمر الله تعالى ما قدمنا أو العذاب الموعود للكفرة خاصة ، أما الأول فلا أنه

(١) قوله والقرينة عليه قوله سبحانه الخ كذا بخطه ولعله سقط منه (فلا تستعجلوه) مقول القول بدليل ما ذكره

لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة (١) أو ما يعمها من العذاب حتى يعمهم النهى عنه ، وأما الثاني فلا أن الاستعجال من المؤمنين حقيقة ومن الكفرة استنزاه فلا ينظمها صيغة واحدة ، والالتجاء الى ارادة معنى مجازي يعمها معام غير أن يكون هناك نكتة سرية تعسف لا يليق بشأن التنزيل •

وادعى بعضهم عموم الخطاب واستدل بما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل قوله تعالى : (اقتربت الساعة) قال الكفار فيما بينهم : ان هذا يزعم أن القيامة قد قربت فأسكوا عن بعض ما تعملون حتى تنظروا ما هو كائن ، فلما تأخرت قالوا : ما نرى شيئا فزلت (اقترت للناس حساهم) فأشفقوا وانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا : يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به فزلت (أتى أمر الله) فوثب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فرفع الناس رؤسهم فلما نزل (فلا تستعجلوه) اطمانوا ثم قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « بعثت أنا والساعة كهاتين وأشار بأصبعيه ان كادت لتسبقي » ولا دلالة فيه على ذلك لأن مناط اطمانهم إنما هو وقوفهم على أن المراد بالأتان هو الأتيان الادعائي لا الحقيقي الموجب لاستحالة الاستعجال المستازمة لامتناع النهى عنه لما ان النهى عن الشيء يقتضى امكانه فى الجملة ، ومدار ذلك الوقوف إنما هو النهى عن الاستعجال المستازم لإمكانه المقتضى عدم وقوع المستحيل بعد ، ولا يختلف ذلك باختلاف المستعجل كائنا من كان بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله إنما هو الساعة وصدور استعجالها عن المؤمنين مستحيل . نعم يجوز تخصيص الخطاب بهم على تقدير كون أمر الله تعالى العذاب الموعود للكفرة خاصة ، لكن الذى يقضى به الاعجاز التنزيلى انه خاص بالكفرة كذا قاله أبو السعود .

ومبحث فيه من وجوه ، أما أولا فلا أن الذى لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع عاجلا لاعداه عاجلا وسياق ما روى يدل على الاخير ، فانه لما سمعوا صدر الكلام حملوه على الظاهر فاضطربوا فقليل لهم : (فلا تستعجلوه) أى لاتعدوه عاجلا ، على أن عدم تصور المعنى الاول أيضا منهم فى حيز المنع لجواز أن يستعجلوه لتشفي صدورهم وإذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك منهم ، وأما ثانيا فلا أن الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب ذلك القائل ، وأما ثالثا فلا أن القول بكون القراءة على صيغة نهى الغائب دالة على أن الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر ، وأما رابعا فلا أن نفي دلالة ما روى على عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس ، وأما خامسا فلا أن قوله : بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله تعالى إنما هو الساعة الى آخره ، يرد عليه أنه لا دلالة فيه أصلا على عدم العموم فضلا أن تكون واضحة ، وقد عرفت ما فى قوله : وقد عرفت ، وأما سادسا فلا أن حصره المراد بالامر فى الساعة مخالف لما ذكره فى تفسير قوله : (أتى أمر الله) حيث قال : أى الساعة أو ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعى ذلك الحصر ، وفى بعض الابحاث نظر . وقال بعض الفضلاء : قد يقال : إن المراد بالناس فى الخبر المؤمنون لما فى خبر آخر أخرجه ابن مردويه عن الخبر قال : « لما نزلت (أتى أمر الله) دعر أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزلت (فلا تستعجلوه) فسكنوا » . وهذا أيضا على ما قبل لا يقتضى كون الخطاب للمؤمنين لجواز أن يقال : إنهم لما سمعوا أولا الآية دعر واواضطربوا لظن أنه وقع فلما سمعوا خطاب الكفرة

بقوله سبحانه : (فلا تستعجلوه) اطمانت قلوبهم وسكنوا ، وقد يورد على دعوى أن صدور استعجال الساعة من المؤمنين مستحيل أن ذلك حق لو كان استعجالهم على طرز استعجال الكفرة لها وليس ذلك بمسلم فانه يجوز أن يراد باستعجالهم اضطرابهم وتبرؤهم لها المنزل منزلة الاستعجال الحقيقي ، واستدل على كون الخطاب للكفرة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ فانه على ذلك التقدير يظهر ارتباطه بما قبله وذلك بأن يقال حينئذ : لما كان استعجالهم ذلك من نتائج اشراكهم المستتبع لنسبة الله تعالى الى ما لا يليق به سبحانه من العجز والاحتياج الى الغير واعتقادهم أن أحدا يحجزه عن امضاء وعيده أو انجاز وعده قبل بطريق الاستثناف ذلك على معنى تنزهه وتقديسه بذاته وجل عن اشراكهم المؤدى الى صدور أمثال هذه الاباطيل عنهم أو عن أن يكون له شريك فيدفع ما أراد بهم بوجه من الوجوه وقد كانوا يقولون على ما في بعض الروايات : ان صح مجيء ذلك فالاصنام تخلفنا عنه بشفاعتها لنا ، والتعبير بالمضارع للدلالة على تجدداً اشراكهم واستمراره والالتفات الى الغيبة للايدان باقتضاء ذكر قبائحهم للاعراض عنهم وطرحهم عن رتبة الخطاب وحكاية شنائعهم للغير وهذا لا يتأتى على تقدير تخصيص الخطاب بالمؤمنين ، وقيل في وجه الارتباط على ذلك التقدير : انه تعالى لما نهاهم عن الاستعجال ذكر ما يتضمن أن انذاره سبحانه واخباره تعالى للتخويف والارشاد وأن قوله جل وعلا : (أنى أمر الله) إنما هو لذلك فيستعد كل أحد لمعاده ويشغل قبل السفر بهيئة زاده فلذلك عقب بذلك دون عطف ، وقد أشار بعضهم الى ارتباط ذلك باعتبار ما بعده فيكون ما ذكر مقدمه واستفتاحاً له ، وأيضاً فان قوله تعالى : (انى أمر الله) تنبيه وإيقاظ لما يرد بعده من ادله التوحيد اه ، وأنت تعلم أن الارتباط على ما قرر أولاً أظهر منه على هذا التقرير فافهم ، ثم ان (ما) تحتمل الموصولية والمصدرية والاحتمال الثانى أظهر ، ولا بد على الاحتمال الاول من اعتبار ما أشرنا اليه والا فلا يظهر التنزيه عن الشريك ، وقرأ حمزة . والكسائي (تشركون) بناء الخطاب على وفق (فلا تستعجلوه) وقرأ باقي السبعة . والاعرج . وابوجعفر . وابورجاء . والحسن . بياء الغيبة ، وقد تقدم ان في الكلام حينئذ التفاتاً وهو مبنى على ان الخطاب السابق للكفرة أما اذا كان للمؤمنين أو لهم وللكفرة فلا يتحد معنى الضمير ين حتى يكون التفات ولا التفات أيضاً على قراءة (تشركون) بالتاء سواء كان الخطاب الاول للكفرة أو لهم وللمؤمنين . نعم في ذلك على تقدير عموم الخطاب تغليبان على ما قيل الاول تغليب المؤمنين على غيرهم في الخطاب والثاني تغليب غيرهم عليهم في نسبة الشرك ، وعلى قراءة (يستعجلوه) و (يشركون) بالتحتية فيها لا التفات ولا تغليب ﴿ يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ قيل هو إشارة الى طريق علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بآتيان ما أوعدهه وباقترابه اذاحة لاستبعاد اختصاصه عليه الصلاة والسلام بذلك ، وقال في الكشف : التحقيق ان قوله سبحانه : (أنى أمر الله) تنبيه وإيقاظ ليكون ما ردد بعده ممكننا في نفس حاضرة ملقية اليه وهو تمهيد لما يرد من دلائل التوحيد وقوله تعالى : ﴿ يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ الخ تفصيل لما أجل في قوله سبحانه وتعالى أيقظ أولاً ثم نعى عليهم ما هم فيه من الشرك ثم أردفه بدلائل السمع والعقل ، وقدم السمعى لأن صاحبه هو القائم بتحرير العقلى وتهذيبه أيضاً فليس النظر الى دليل السمع بل الى من قام به من الملائكة والرسول عليهم السلام وهم القائمون بالامرين جميعاً فافهم . وأخذ سيبويه منه أن جعل (ينزل) حالاً من ضمير (يشركون) لا يطاق المقام البتة انتهى وما ذكره من أمر الحالة إشارة الى الاعتراض على شيخه العلامة الطيبي حيث جعل ذلك أحد احتمالين في

الجملة، ثانيها كونها مستأنفة وهو الظاهر، وما أشار إليه من وجه الربط وادعى أنه التحقيق لا يتخلو عما هو خلاف المتبادر، والتعبير بصيغته الاستقبال للإشارة إلى أن التنزيل عادة مستمرة له تعالى، والمراد بالملائكة عند الجمهور جبريل عليه السلام ويسمى الواحد بالجمع - كما قال الواحدى - إذا كان رئيساً، وعند بعض هو عليه السلام ومن معه من حفظة الوحي *

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ينزل) مخففاً من الانزال، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما والاعشى وأبو بكر ينزل مشدداً مبنياً للفعول والملائكة بالرفع على أنه نائب الفاعل والجحدري كذلك إلا أنه خفف، وأبو العالية والاعرج، والمفضل عن عاصم (تنزل) بناءً فوقية مفتوحة وتشديد الزاى مبنياً للفاعل وقد حذف منه أحد التامين وأصله تنزل، وابن أبي عبلة (تنزل) بنون العظمة والتشديد، وقناة بالنون والتخفيف، وفي هاتين القراءةين كما في البحر التفات (بالروح) أى الوحي كما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس ويدخل في ذلك القرآن، وروى عن الضحاك. والربيع بن أنس الاتصار عليه، وأياماً كان فاطلاق (الروح) على ذلك بطريق الاستعارة المصرية المحققة، ووجه الشبهة أن الوحي يحى القلوب الميتة بدء الجهل والضلال وأنه يكون به قوام الدين كما أن بالروح يكون قوام البدن، ويلزم ذلك استعارة مكنية وتخيلية وهى تشبيه الجهل والضلال بالموت وضد ذلك بالحياة أو تشبيه الدين بأنسان ذى جسد وروح، وهذا كما إذا قلت: رأيت بحراً يغترف الناس منه شمساً يستغيثون بها فإنه يتضمن تشبيه علم الممدوح بالماء العظيم والنور الساطع لكنه جامد من عرض فليس كأظفار المنية - وليس غير كونه استعارة مصرحة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل الاستعارة بالكناية وليس بذلك، والباء متعلقة بالفعل السابق أو بما هو حال من مفعوله أى ينزل الملائكة ملتبسين بالروح، وقوله سبحانه: (من أمره) بيان للروح المراد به الوحي، والأمر بمعنى الشأن واحد الأمور، ولا يخرج ذلك الروح من الاستعارة إلى التشبيه كما قيل في قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) لما قالوا: من أن بينهما بونا بعيداً لأن نفس الفجر عين المشبه شبه بخيط، وليس مطلق الأمر بالمعنى السابق مشبهاً به ولذا بينت به الروح الحقيقية في قوله تعالى: (قل الروح من أمر ربي) كما تبين به المجازية، ولو قيل: يلقي أمره الذى هو الروح لم يخرج عن الاستعارة فليس وزان (من أمره) وزان (من الفجر) وليس كل بيان مانعاً من الاستعارة كما يتوهم من كلام المحقق في شرح التلخيص هـ.

وجوز أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من الروح على معنى حال كونه ناشئاً ومبتدأً منه أو صفة له على رأى من جوز حذف الموصول مع بعض صلته أى بالروح السكأن من أمره أو متعلقاً - ينزل - (من) سببية أو تعليلية أو ينزل الملائكة بسبب أمره أو لأجله، والأمر على هذا واحد الأمر، وعلى ما قبله قيل: فيه احتمالان. وذهب بعضهم إلى أن (الروح) هو جبريل عليه السلام وأيده بقوله تعالى: (نزل به الروح الأمين) وجعل الباء بمعنى مع، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن (الروح) خلق من خلق الله تعالى كصور بنى آدم لا ينزل من السماء ملك إلا ومعه واحد منهم، وروى ذلك عن ابن جريج وعليه حل بعضهم مافى الآية هنا. وتعقب ذلك ابن عطية بأن هذا قول ضعيف لم يأت له سند يعول عليه، وأضعف منه بل لا يكاد يقدم عليه فى الآية أحد ما روي عن مجاهد أن المراد بالروح أرواح الخلق لا ينزل ملك إلا ومعه

روح من تلك الارواح (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) أى أن ينزل عليهم لا لاختصاصهم بصفات توهاهم لذلك والآية دليل على أن النبوة عطائية كما هو المذهب الحق ، ويرد بها أيضا على بعض المتصوفة القائلين بأنه لاجاه للخلق إلى ارسال الرسل عليهم السلام قالوا : الرسل سوى الله تعالى وكل ماسواه سبحانه حجاب عنه جل شأنه فالرسل حجاب عنه تعالى وكل ما هو حجاب لاجابة للخلق اليه فالرسل لاجابة اليهم ، وهذا جهل ظاهر ، ولعمري أنه زندقه والحاد ، وفساده مثل كونه زندقه في الظهور ، وبكفى في ذلك منع الكبرى القائلة بأن كل ماسواه سبحانه الخ فإن الرسل وسيلة إلى الله تعالى والوصول اليه عز وجل لاجباب ، وهل يقبل ذو عقل أن نائب السلطان في بلاده حجاب عنه ؟ وهب هذا القائل أمكنه الوصول اليه سبحانه بلا واسطة بقوة الرياضة والاستعداد والقابلية فالسواد الاعظم الذين لا يسكنهم ما أمكنه كيف يصنعون . وعن يتنظم في سلك هؤلاء الملحدن البراهمة فانهم ايضا نفوا النبوة لكنهم استدلوا بأن العقل كاف فيما ينبغي أن يستعمله المكلف فيأتى بالحسن ويجنب القبيح ويحتاط في المشتبه بفعل أو ترك ، فالانبياء عليهم السلام إما أن أتوا بما يوافق العقل فلا حاجة معه اليهم أو بما يخالفه فلا التفات اليهم ، وجوابه أن هذا مبنى على القول بالحسن والقبح العقليين ، وقد رفعت الاقلام وجفت الصحف وتم الامر في ابطاله ، وعلى تقدير تسليمه لانسلم أن العقل يستقل بجميع ما ينبغي ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يوافق العقل لاجابة اليهم لجواز أن يعرفوا المكلف بعض ما يخفى عليه بما ينبغي له أو يؤكّدوا حكمه بحكمهم ، ودليان أقوى من دليل ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يخالف العقل لا يلتفت اليهم لجواز أن يخالفوه فيما يخفى عليه ، على أن ذلك فرض محال لإجماع الناس على أن الشرع لا يأتي بخلاف العقل في نفس الامر وإنما يأتي بما يقصر عن ادراكه بنفسه كوجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم أول يوم من شوال ، وتام الكلام في ذلك يطلب من محله ﴿ أَنْ أَنْذَرُوا ﴾ بدل من (الروح) على أن (أن) هي التي من شأنها أن تنصب المضارع وصلت بالامراة وصلت به في قولهم : كتبت اليه بأن قم ، ولاضير في ذلك كما حقق في موضعه أى ينزلهم ملتسدين بطلب الانذار منهم . وجوز ابن عطية . وأبو البقاء . وصاحب الغنيان كون (أن) مفسرة فلاه وضع لها من الاعراب ، وذلك لما في تنزيل الملائكة بالوحي من معنى القول كأنه قيل : يقول بواسطة الملائكة لمن يشاء من عباده أن أنذروا ، وجوز الزحشرى ذلك وكون (أن) المخففة من المثقلة وأمر البدلية على حاله قال : والتقدير بأنه أنذروا أى بأن الشأن أقول لكم أنذروا ه وتعبه أبو حيان بأن جعلها مخففة واضمار اسمها وهو ضمير الشأن وتقدير القول حتى يكون الخبر جملة خبرية تكلف لاجابة اليه مع سهولة جعلها الثانية التي من شأنها نصب المضارع ، وفيه بحث ، ففى الكشف أن تحقيق وصل الامر بهذا الحرف ناصبة كانت أو مخففة واضمار القول قد سلف إنما الكلام في إثبات المخففة ههنا وفي يونس والناصبة في نوح وهي الاصل لقلة التقدير ، وذلك لأن مقام المبالغة يقتضى إثبات المخففة ، ولهذا جعل بدلا والمبدل منه ما عرفت شأنه ، وكذلك في يونس معناه أعجبوا من هذا الامر المحقق وهو أن الشأن كذا ، وأما في نوح فكلام ابتدائي ، وجعلهم فائدة القول أن لا يقع الطلبي خيرا من ضيق العطن فذلك في ضمير الشأن غير مسلم لأنه متعبد بما بعده وهو ما نقول : كلامي اضرب زيدا انتهى . وقرئ (لينذروا) والانذار الاعلام كإقيل خلانته مختص باعلام المحذور أى اعلوا ﴿ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ فالضمير للشان وهو من خلاف

مقتضى الظاهر ، وفائدة تصدير الجملة به الايذان من أول الامر بفخامة مضمونها مع ما في ذلك من زيادة تقرير في الذهن ، و(أن) وما بعدها في موضع المفعول الثاني - لأنذروا - دون تقدير جار فيه والمفعول الأول محذوف ، والمراد العموم أى أعدوا الناس ان الشأن الخطير هذا ، ووجه انباء مضمونه عن المحذور بأنه ليس لذاته بل من حيث اتصاف المنذرين بما يضافه من الاشرار ، ولا يشترط تحقق المحذور كالاتصاف المذكور بالفعل في تحقق ماهية الانذار ، وإن ابيت الا اشتراط تحقق الاتصاف في بعض أفراد المنذرين لاسيما الاكثر بالفعل كاف . وقال الراغب : الانذار اخبار فيه تخويف كما أن التبشير اخبار فيه سرور وهو قريب مما تقدم ، ومحصله على العبارتين التخويف ، ومن هنا جوز بعضهم تفسيره بذلك وقدر المفعول الأول خاصا و(أن) وما بعدها في موضع المفعول الثاني بتقدير الجار أى خوفوا أهل الكفر والمعاصي بأن الشأن الخطير هذا ، وذلك كما جوز تفسيره بالاعلام ، وجعل المفعول الأول عاما ولم يقدر جارا في الثاني ، وذكر أن ذلك أصل معناه وأن تخصيصه باعلام المحذور طارئ فان أريد ذلك الاصل كان تعلقه بما بعده ظاهرا غاية الظهور ، وإن أريد غيره احتاج إلى التوجيه ، وقد علمت فيما إذا كان المفعول الأول عاما ، والامر فيها إذا كان خاصا بعد ذلك أظهر من أن يذكر . وذكر بعض الفضلاء أن الثابت في اللغة أن نذر بالشئ كفرجه به لحذره وأنذره إذا أعلبه بما يحذره وليس فيها مجيئه بمعنى التخويف فأصله الاعلام مع التخويف فاستعملوه بكل من جزئ معنييه الاعلام والتخويف انتهى وفيه غفلة عما أشرنا اليه ، وكأنه لهذا قيل : إنه لم يأت بشئ يعتد به (فَاتَّقُوا ۚ) جملة أبو السعود خطابا للمستعجلين على طريقة الالتفات والفاء فضيحة أى إذا كان الامر كما ذكر من جريان عادته تعالى بتزليل الملائكة على من يشاء تنزيههم عليه من عباده وأمر المنزل عليهم بأن يندروا الناس بأنه تعالى لا شريك له في الاولوية فاتقون في الاخلاص بمضمونه ومباشرة ما ينافيه وفروعه التي من جعلتها الاستعجال والاستهزاء انتهى وهو على ما يقتضيه الظاهر مبنى على ما مال اليه من اختصاص الخطاب السابق بالكفرة ، وجعل بعضهم هذا الخطاب رجوعا أيضا إلى خطاب قريش لكنه متفرع على التوحيد ، ووجه تفرعه عليه أنه سبحانه وتعالى إذا كان واحدا لم يتصور تخليص أحد لأحد من عذابه إذا أراد ذلك ولم يحوز جملة من جملة الموحى به على معنى أعلبهم قولى أن الشأن لا اله الا أنا فاتقون أو خوفهم بذلك معللا بأنه لو كان ذلك لقليل - إن - بالكسر بالفتح • وتعقب بمنع لزوم فان أن ليست بعد قول صريح أو مقدور إنما ذكروا ذلك في بيان المعنى لتصويره ، واختير أنه إذا كان الانذار بمعنى التخويف فالظاهر دخول هذا الامر في المنذر به لانه هو المنذر به في الحقيقة وهو المقصود بالذكر ، وإذا كان معنى الاعلام بالمقصود بالاعلام هو الجملة الاولى وهو متفرع عليها على طريق الالتفات ، ولا يخلو عن مناقشة فتأمل ، والذي يميل اليه القاب أن المجموع داخل في حيز الانذار وهو مشتعل على التوحيد الذى هو منتهى كمال القوة العلمية والامر بالتقوى التي هي أقصى كمال القوة العملية فان النفوس البشرية لها نسبة إلى عالم الغيب تستعدها لقبول الصور والتجلي بالمعارف والادراكات من ذلك العالم ، ونسبة إلى عالم الشهادة تستعدها لأن تصرف في أجسام هذا العالم ويسمى استعدادها الحاصل لها باعتبار النسبة الاولى قوة نظرية واستعدادها باعتبار النسبة الثانية قوة عملية وأشرف حالات القوة النظرية معرفة أن لا اله الا الله تعالى ، وأشرف حالات القوة العملية الاتيان بالاعمال الصالحة الواقية عن خزي يوم القيامة •

وقدم قوله تعالى: (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) على قوله سبحانه: (فَاتَّقُونِ) للإشارة إلى أن ما يستند إلى القوة النظرية أعلى جلالاً مما يستند إلى القوة العملية، والكمال الإنساني باعتبار هاتين القوتين يسمى جلالاً نفسانياً، وله جلالات أخرى هي جلالته البدنية وقواه الحيوانية، وقد فصل ذلك في موضعه. ثم إنه تعالى شرع في تحرير الدلائل العقلية الدالة على توحيده الذي هو المقصد الأعظم من بعثة الرسل عليهم السلام فقال: (خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ) وذكر بعض المحققين أنه تعالى شأنه وعظم برهانه قد استوفى أدلة التوحيد واتصاف ذاته الكريمة بصفات الجلال والاكرام على أسلوب بديع جمع فيه بين دلالة المصنوع على الصانع والنعمة على المنعم ونبه على أن كل واحد يكتفي صارفاً للشر كين عوام فيه من الشرك وعليه مدار السورة الكريمة كلما بصروهم طائفة من البصائر ضمنها تبييهم وكفرانهم نعمتى الرعاية والهداية، وانظر إلى فاتحته ثم إلى خاتمته في قوله سبحانه: (واصبر) إلى آخر السورة بين لك بعض ماضى الكتاب الكريم من أسرار البلاغة وأنوار الإعجاز والمراد بالسموات والأرض إما هذه الاجرام والاجسام المعلومه، وإما جهة العلو والسفل أى أوجد ذلك ملتبساً بما يحوله بمقتضى الحكمة فيدل على صانع حى عالم قادر مرید منفرد بالالوهية والربوبية والالزم إمكان التمايز المستلزم لإمكان المحال حسباً بين فى علم الكلام؛ ولذا عقب هذا بقوله تعالى: ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ٣﴾ *

وقرأ الأعمش (تعالى) بالغاء، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أى تعالى وتقدس بذاته وافعاله عن إشراكهم، وأن تكون موصولة على معنى تعالى عن شركة ما يشركونه من الباطل الذى لا يبدئ ولا يعيد، واستدل بالآية على أنه تعالى ليس من قبيل الاجرام والاجسام كما يقوله المجسمة، ووجه ذلك انها تدل على احتياج الاجرام والاجسام إلى خالق سبحانه وتعالى لا يجانسها وإلا لاحتاج اليه فلا يكون خالفاً، وبارادة الجهتين يكون وجه الدلالة من الآية أظهر، وقرأ الكسائي (تشركون) بالناء *

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ أى هذا النوع غير الفرد الاول منه ﴿مِنْ نُفْطَةٍ﴾ أصلها الماء الصافى ويعبر بها عن ماء الرجل أى أوجده من حماد لا حس له ولا حراك سيال لا يحفظ شكلاً ولا وضعاً ﴿فَإِذَا هُوَ﴾ بعد الخلق من ذلك ﴿خَصِيمٌ﴾ منطق يجادل عن نفسه مكافح للخصوم، وهو صيغة مبالغة، وقال الواحدى: بمعنى مخاصم، وفعل بمعنى مفاعل معروف عندهم كالنسيب بمعنى المناسب والخليط بمعنى المخاطط والعشير بمعنى المعاشر ﴿مُبِينٌ﴾ مظهر للحجة لقن بها، وقيل: المعنى أوجده من ذلك فإذا هو خصيم لخالفه سبحانه منكر لعظيم قدرته قائل: (من يحيى العظام وهى رميم) والاول أنسب بمقام الامتنان باعطاء القدرة على الاستدلال بذلك على قدرته جل جلاله ووحدته، وبين الامام وجه الاستدلال فقال بعد أن زعم أن الانسان في الشرف بعد الافلاك والكواكب وأشار إلى أنه لذلك عقب الاستدلال بخلق تلك بالاستدلال بخلقه: اعلم أن الانسان مركب من نفس وبدن، وصدر الآية إشارة إلى الاستدلال بيده على وجود الصانع الحكيم وعجزها إشارة إلى الاستدلال بأحواله، وتقرير الاول أن يقال: إن النطفة اما أن تكون متشابهة الاجزاء أو مختلفة فان كان الاول لم يجز أن يكون المقضى لتولد هذا البدن منها هو الطبيعة الحاصلة في جوهرها لأن تأثير الطبيعة بالذات والایجاب ففى عملت فى مادة متشابهة الاجزاء وجب أن يكون عملها الكرية وحيث لم يكن الامر

فيما نحن فيه كذلك لظهور أن الإبدان ليست كرية علمنا أن المقتضى لها هو الفاعل الحكيم المختار، وإن كان الثاني قلنا: إنه يجب أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه جساماً بسيطاً وحيث تدل على المدبر لها قوة طبيعية لوجب أن يكون كل من تلك البسائط كرى الشكل فكان يلزم أن يكون الإنسان على شكل كرات مضمومة بعضها إلى بعض وحيث لم يكن لذلك علمنا أن المقتضى هو الفاعل المختار أيضاً لعل شأنه وإيضاً أن الطفرة طرية سريعة الاستجابة فلا تحفظ الوضع فالجزء الذي هو مادة الدماغ يمكن حصوله في السفلى والجزء الذي هو مادة القلب يمكن حصوله في الفوق فحيث كان الإنسان على هذا الترتيب المعين دائماً لم يكن غير علمنا أن حدوده على ذلك الترتيب ليس إلا بتدبير الفاعل المختار الحكيم ولا يصح أن يقال: إن ذلك من تأثير النجوم والأوضاع الفلكية لأن تأثيراتها متشابهة على أنه قد بين بطلان كونها مؤثرة بغير ذلك في موضعه و تقرير الثاني أن النفوس الإنسانية في أول الفطرة أقل فيها ذكاءً و فطنة من نفوس سائر الحيوانات فإن فرخ الدجاجة حين خروجه من قشر البيضة يميز بين العدو والصديق فيهرب من الهرة و يلتجئ إلى الام و يميز بين الغذاء الذي يوافقه والذي لا يوافقه وأما ولد الإنسان فإنه حين انفصاله من بطن أمه لا يميز بين العدو والصديق ولا بين الضار والنافع ثم إنه بعد كبره يقرى عقله و يعظم فهمه و يصير بحيث يقرى على معرفة الله تعالى وعلى معرفة أصناف المخلوقات العلوية والسفلية والاطلاع على كثير من أحوالها الدقيقة وعلى الخصومات والمباحثات فانتقال نفسه من تلك البلادة المفرطة إلى هذه الكياسة المفرطة لا بد وأن يكون بتدبير إله مختار حكيم ينقلها من نقصانها إلى كمالها ومن جهالتها إلى معرفتها بحسب الحكمة والاختيار، والثاني قيل: أنسب بمقام تعدد هئات الكفرة فإنه قد اشتمل من بيان جرأة من كفر على الله تعالى وعدم استحيائه منه سبحانه ووقاحتته بتماديه في الكفر و

وذكر بعضهم أنه يؤيد هذا الوجه قوله تعالى في سورة يس بعدما ذكر مثله: (قال من يحى العظام) وهي رميم) فإنه نص فيها ذكر فيكون صدر الآية للاستدلال وعجزها لتقرير الواقعة، و تعقب بأنه ليس بشئ لأن مدار ما قبلها في تلك السورة على ذكر الحشر والنشر ومكابرتهم فيه بخلاف هذه ولكل مقام مقال، وأما كون الآية مسوقة لتقرير واقعة الإنسان لا تنفاه التناهي بين الاستدلال على الوجدانية والقدرة وتقرير واقعة المنكرين ولذا جعل التسميم لما قبله (تعالى عما يشركون) فعدم المنافي لا يقتضى وجود المناسب، وعندى لكل وجهة و في الكشف المعنيان ملائمان للمقام لأن في الثاني زيادة ملائمة مع قوله: (تعالى عما يشركون) ثم أنه أدمج فيه المعنى الأول، وروى الواحدى أن أبى بن خلف أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم رميم وقال: يا محمد أتوى إن الله تعالى يحى هذا بعدما قدم فتزلت نظير ما فى آخر يس، والمشهور أن تلك هى النازلة فى تلك القصة، ثم وجه التعقيب وإذا الفجائية فى قوله سبحانه: (فإذا هو) إلى آخره مع أن كونه خصيماً مبيناً بأى معنى أريد لم يعقب خلقه من طفلة أذى بينهما وسائط أنه يبان لأطواره إلى كمال عقله فالتعقيب باعتبار آخرها فلا وجه لتقدير الوسائط ولا للقول بأنه من باب التعبير عن حال الشئ بما يؤول إليه فأنهم و (وَالْأَنْعَامُ) وهى الأزواج الثمانية من الإبل، والبقر، والضأن، والمعز، قال الراغب: ولا يقال أنعام إلا إذا كان فيها إبل، وخصها بعضهم هنا بذلك وليس بشئ، والنصب على المفعولية لفعل مضمع يفسره قوله تعالى: (خَلَقَهَا) وهو أرجح من الرفع فى مثل هذا الموضع لتقدم الفعلية وقرئ به فى الشواذ أو على العطف على الإنسان وما

بعد بيان ما خلق لأجله والذي بعده تفصيل لذلك، وقوله سبحانه: ﴿لَكُمْ﴾ إما متعلق بخلقها. وقوله تعالى: ﴿فِيهَا﴾ خبر مقدم وقوله جل وعلا: ﴿دَفْءٌ﴾ مبتدأ مؤخر والجملة حال من المفعول أو الجار والمجرور الأول خبر للببتدأ المذكور والثاني متعلق بما فيه من معنى الاستقرار، وقيل: حال من الضمير المستكن فيه العائد على المبتدأ، وقيل: حال من (دفع) إذ لو تأخر لكان صفة، وجوز أبو البقاء أن يكون الثاني هو الخبر والأول في موضع الحال من مبتدئه، وتعبه أبو حيان بأن هذا لا يجوز لأن الحال إذا كان العامل فيها معنى لا يجوز تقديمها على الجملة بأسرها فلا يجوز قائما في الدار زيد فإن تأخرت الحال عن الجملة جازت بلا خلاف وإن توسّطت فلا خش على الجواز والجمهور على المنع، وجوز أبو البقاء أيضا أن يرتفع (دفع) - بل كم - أو - بفيها - والجملة تأها حال من الضمير المنصوب، وتعبه أبو حيان أيضا بأن ذلك لا يعد من قبيل الجملة بل هو من قبيل المفرد، ونقل أنهم جوزوا أن يكون (لكم) متعلقا بخلقها - وجملة فيها (دفع) استئناف لذكر منافع الانعام، واستظهر كون جملة (لكم فيها دفع) مستأنفة، ثم قال: ويؤيد الاستئناف فيها الاستئناف في مقابلتها أعنى قوله تعالى: ﴿ولكم فيها جمال﴾ (فقال) سبحانه المنفعة الضرورية بالمنفعة الغير الضرورية، وإلى نحو ذلك ذهب القطب فاختر أن الكلام قد تم عند (خلقها) لهذا العطف وخالفه في ذلك صاحب الكشف فقال: إن قوله تعالى: ﴿خلقها لكم﴾ بناء على تفسير الزمخشري له بقوله: ما خلقها إلا لكم ولمصالحكم يا جنس الإنسان طرف من ترشيح المعنى الثاني في قوله سبحانه: ﴿فإذا هو خصيم مبين﴾ (لما في الالتفات المشار إليه من الدلالة عليه، وأما الحصر المشار إليه بقوله: ما خلقها إلا لكم فن اللام المفيدة للاختصاص سببا وقد نزع الخطاب بما يفيد زيادة التمييز والاختصاص، وهذا أولى من جعل (لكم فيها دفع) مقابل (لكم فيها جمال) لافادته المعنى الثاني وأبلغ على أنه يكون (فيها دفع) تفصيلا للأول وكرر (لكم) في الثاني ليعد العهد وزيادة التقرير اه، والحق في دعوى أولوية تعلق (لكم) بمقابله معه كما لا يخفى، والدفع اسم لما يدفأ به أى يسخن، وتقول العرب: دفعى يومنا فهو دفعى إذا حصلت فيه سخونة ودفعى الرجل دفاء ودفا بالفتح والكسر ورجل دفآن وامرأة دفأى ويجمع الدفع على ادفا، والمراد به ما يعم اللباس والبيت الذى يتخذ من أوابرها وأصوافها، وفسره ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن جرير وغيره بالثياب ه وأخرج عبد الرزاق وغيره عنه رضى الله تعالى عنه أيضا أنه نزل كل دابة، ونقله الأمامى عن لغة بعض العرب والظاهر هو الأول. وقرأ الزهرى. وأبو جعفر (دفع) بضم الفاء وشدها وتوניהا، ووجه ذلك في البحر بأنه نقل الحركة من الهمزة إلى الفاء وحذف ثم شدد الفاء اجراء للوصول بحرى الوقف إذ يجوز تشديدها في الوقف ه وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (دفع) بنقل الحركة والحذف دون تشديد، وفي اللوامع قرأ الزهرى (دفع) بضم الفاء من غير همزة وهى بحركة بحر كنهها، ومنهم من يعوض عن هذه الهمزة فيشدد الفاء وهو أحد وجهى حمزة بن حبيب وقفا. واعتراض بأن التشديد وفقا لغة مستقلة وإن لم يكن ثمة حذف من الكلمة الموقوف عليها ودفع بأنه إنما يكون ذلك إذا وقف على آخر حرف منها أما إذا وقف على ما قبل الآخر منها كقاض فلا ه ﴿وَمَنَافِعُ﴾ هى درها وركوبها والحراقة بها والنضح عليها وغير ذلك، وإنما عبر عنها بها ليشمل الكل مع أنه الانسب بمقام الامتنان بالنعمة، وقدم الدفع رعاية لأسلوب الترقى إلى الأعلى ﴿وَمَنَافِعُ تَأْكُلُونَ ه﴾ أى تأكلون ما يؤكل منها من اللحوم والشحوم ونحو ذلك - فمن - تبعيضية، والاكل إما على معناه المتبادر وإما بمعنى التناول

الشامل للشرب فيدخل في العد الالبان، وجوز أن تكون (من) ابتدائية وأن تكون للتبعض مجازاً أو بسببية أى تأكلون ما يحصل بسببها فإن الحبوب والثمار المأكولة تكتسب باكتراء الابل مثلاً وأثمان نتاجها وألبانها وجلودها والأول أظهر وأدخل ما يحصل من اكتراثها من الاجارة التي يتوصل بها الى مصالح كثيرة في المنافع، وتغيير النظم الجليل قيل للايمان الى أنها لا تبقى عند الاكل كما في السابق واللاحق فإن الدفء والمنافع التي أشرنا اليها والجمال يحصل منها وهى باقية على حالها ولذلك جعلت محال لها بخلاف الأكل، وتقديم الظرف للحصر على معنى أن الأكل منها هو المعتاد المعتمد في المداش من بين سائر الحيوانات فلا يرد الأكل من الدجاج والبط وصيد البر والبحر فانه من قبيل التفكه، وكذا لا يرد أكل لحم الخيل عند من أباحه لانه ليس من المعتاد المعتمد أيضاً، والحاصل أن الحصر اضافي وبذلك لا يرد أيضاً أكل الخبز والبقول ونحوها، ويضم الى هذا الوجه في التقديم رعاية القواصل، وجعله لمجرد ذلك كما في الكشف قصور، وأبو حيان يشكر كون التقديم مطلقاً للحصر فينحصر وجهه هنا حينئذ في الرعاية المذكورة •

(وَلَكُمْ فِيهَا) مع ما ذكر من المنافع الضرورية (جَمَالٌ) زينة في أعين الناس وعظمة ووجاهة عندهم، والمشهور اطلاقه على الحسن الكثير، ويكون في الصورة بحسن التركيب وتناسق الاعضاء وتناسبها، وفي الاخلاق باشتغالها على الصفات الحمودة وفي الافعال بكونها ملائمة للمصاحبة من درء المضرة وجلب المنفعة وهو في الاصل مصدر -جعل- بضم الميم ويقال للرجل جميل وجهه وجمال على التكثير وللرأة جميلة وجهاء عند الكسائي وأنشد

ففى جملاء كبدر طالع • بذت الخلق جميعاً بالجمال

ورأى بعضهم اطلاقه على التجميل فظن أنه مصدر باسقاط الزوائد (حِينَ تَرِيحُونَ) أى تردونها بالعشى من المرعى الى مراحيها يقال: أراح المشاة اذا ردها الى المراح وقتئذ (وَحِينَ تَسْرَحُونَ) تخرجونها غداة من حظائرها ومبيتها الى مسادحها ومراعيها يقال: سرحها يسرحها سرحاً وسروحاً وسرحت هى يتعدى ولا يتعدى، والفعل الاول وكذا الثانى متعد والمفعول محذوف لرعاية القواصل، وتعيين الوقتين لأن ما يدور عليه أمر الجمال من تزين الافنية وتجارب ثغاتها ورغائها إنما هو عند الذهاب والحجى في ذينك الوقتين، وأما عند كونها في المسارح فتنتقطع اضافتها الحسية الى اربابها، وعند كونها في الحظائر لا يراها راء ولا ينظر اليها ناظر • وتقديم الاراحة على السرح مع أنها متأخرة في الوجود عنه لكونها أظهر منه في استنباع ما ذكر من الجمال وأتم في استجلاب الانس والبهجة اذ فيها حضور بعد غيبة واقبال بعد ادبار على أحسن ما يكون ملائى البطون حافلة الضروع. وقرأ عكرمة. والضحاك. والجحدري (حيناً) فيهما بالتنوين وفك الاضافة على أن كلنا الجملتين صفة لحين قبلها والعائد محذوف كما في قوله تعالى: (واقتوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس) أى حيناً تريحون فيه وحيناً تسرحون فيه، والعامل في (حين) اما المبتدأ لانه بمعنى التجميل كما قيل وما خبره لما فيه من معنى الاستقرار • وجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة للجمال (وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ) أى أحمالكم الثقيلة جمع ثقل، وقيل: أجسامكم كما قيل في قوله تعالى: (واخرجت الارض أثقالها) حيث فسرت الانتقال فيه بأجسام نبي آدم •

﴿إِلَى بَلَدٍ﴾ روى عن ابن عباس أنه اليمن والشام ومصر وكأنه نظر إلى أنها متاجر أهل مكة كما يؤذن به ما في تفسير الخازن عنه رضى الله تعالى عنه من أنه قال: يريد من مكة إلى اليمن وإلى الشام، وفي رواية أخرى عنه . وعن الربيع بن أنس . وعكرمة أنه مكة وكأنهم نظروا إلى أن اتقاهم وأحاطهم عند القفول من متاجرهم أكثر وحاجتهم إلى الحمرة أمس، والظاهر أنه عام لكل بلد سحيق وإلى ذلك ذهب أبو حيان، وجعل ماورد من التعيين كالمدكور وكالذى نقله عن بعضهم من أنها مدينة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم محمولا على التمثيل لا على أن المراد ذلك المعين دون غيره ﴿لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ﴾ وأصلين إليه بأنفسكم مجردين عن الاقفال فضلا عن أن تحملوا على ظهوركم أنقالكم لو لم تكن الانعام ولم تخلق ﴿لَا بِشَقِّ الْإِنْفُسِ﴾ أى مشقتها وتعبها، وقيل: المعنى لم تكونوا بالغية بها إلا بما ذكر وحذف بها لأن المسافر لا بد له من الاقفال، والمراد التنبيه على بعد البلد وأنه مع الاستعانة بها يحمل الاقفال لاتصلون إليه إلا بالمشقة، ولا يخفى أن الاول أبين . وقرأ مجاهد . والأعرج . وأبو جعفر . وعمر بن معين . وابن أرقم (بشق) بفتح الشين وروى ذلك عن نافع . وأبى عمرو ولذلك لغة، والمعنى ما تقدم، وقيل: الشق بالفتح المصدر وبالكسر الاسم يعنى المشقة وعلى الكسر بهذا المعنى جاء قوله: وذى ابل يسعى وبحسبها له أخى نصب من شقها ودوب

فانه أراد من مشقتها، وعن الفراء أن المفتوح مصدر من شق الامر عليه شقا وحقيقته راجعة إلى الشق الذى هو الصدع والمكسور النصف يقال: أخذت شق الشاة أى نصفها، وجاء «اتقوا النار ولو بشق تمرة» والمعنى الإذهاب نصف النفس كأن النفس تذوب تعباً ونصباً لما يتألم من المشقة كما يقال لا تقدر على كذا إلا بذهاب جل نفسك أو قطعة من كبك وهو من المجاز، وجوز بعضهم أن يكون على تقدير مضاف أى لا بشق قوى النفس، والاستثناء مفرغ أى لم تكونوا بالغية بشيء من الأشياء لا بشق النفس، وجعل أبو البقاء الجار والمجرور في موضع الحال من الضمير المرفوع فى بالغية أى مشقوقاً عليكم وضمير (تحمل) للانعام إلا أن الحمل المذكور باعتبار بعض أنواعها وهى الأبل ومثله كثير، ومن هنا يظهر ضعف استدلال بعضهم بهذا الاستناد على أن المراد بالانعام فيما مر الأبل فقط، وتغيير النظم الكريم السابق الدال على كرم الانعام مداراً للتم إلى الفعلية المفيدة للحدوث قيل لعله للأشعار بأن هذه النعمة ليست فى العموم بحسب المنشأ وبحسب المتعلق وفى الشمول للاوقات والاطراد فى الاحيان الممهودة بثبات النعم السالفة فانها بحسب المنشأ خاصة كما سمعت بالأبل وبحسب المتعلق بالمتقلين فى الارض للتجارة وغيرها فى أحياء غير مطردة، وأما سائر النعم المعدودة فموجودة فى جميع الاصناف وعامة لكافة المخاطبين دائماً وفى عامة الاوقات اه . واحتج كما قال الامام منكرو كرامات الأولياء بهذه الآية لأنها تدل على أن الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلى آخر الا بشق النفس وحمل الأثقال على الجمال ومثبوت الكرامات يقولون: إن الأولياء قد يتنقلون من بلد إلى آخر بعيد فى زمان قليل من غير تعب وتحمل مشقة فكان ذلك على خلاف الآية فيكون باطلاً وإذا بطلت فى هذه الصورة بطلت فى الجميع إذ لا قائل بالفرق . وأجاب بأننا نخصص عموم الآية بالأدلة الدالة على وقوع الكرامات اه ، ولعل القائلين بعدم ثبوت طى المسافة للأولياء يستندون إلى هذه الآية لكن هؤلاء لا ينفون الكرامات مطلقاً فلا يصح قوله إذ لا قائل بالفرق، ومن أنصف علم أن الاستدلال بها على هذا المطلب بما لا يكاد يلتفت إليه بناء على أنها مسوقة للامتنان ويكنى فيه

وجود هذا في أكثر الاحياء لاكثر الناس فافهم ﴿لَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ ولذلك أسبغ عليكم النعم الجليلة ويسر لكم الامور الشاقة العسيرة ﴿وَالْخَيْلُ﴾ هو ما قال غير واحد اسم جنس للفرس لا واحد له من لفظه كالابل، وذكر الراغب أنه في الاصل يطلق على الافراس والفرسان، وهو عطف على الانعام أى وخلق الخيل ﴿وَالْبَغَالُ﴾ جمع بغل معروف ﴿وَالْحَمِيرُ﴾ جمع حمار كذلك ويجمع في القلة على احمره وفي الكثرة على حمر وهو القياس، وقرأ ابن أبي عملة برفع (الخيل) وما عطف عليه ﴿لَتَرْكَبُنَّهَا﴾ تعليل لخلق المذكورات، والكلام في تعليل أفعال الله تعالى مبسوط في الكلام ﴿وَزِينَةً﴾ عطف على محل (لتركبوها) فهو مثله مفعول لأجله وتجريده عن اللام دونه لأن الزينة فعل الزاين وهو الخالق تعالى ففاعل الفعلين المعلن والمعلن به واحد بخلاف فاعل الركوب وفاعل المعلن به فشرط النصب الذى اشترطه من اشترطه موجود في المعطوف دون المعطوف عليه قاله غير واحد، وذكر بعض المدققين أن في عدم مجيئها على سنن واحد دلالة على أن المقصود الاصلى الاول فجئى بالحروف الموضوعه لذلك وسبق الخطاب واعيد الضمير للثلاثة في (لتركبوها) وجئى بالثاني تنميها ودلالة على أنه لما كان من مقاصدكم عد في معرض الامتنان والافليس التزين بالعرض الزائل بما يقصده أهل الله تعالى وهم أهل الخطاب بالقصد الاول. وعترض ما تقدم بأنه وان ثبت اتحاد الفاعل لكن لم تتم به شروط صحة النصب لفقد شرط آخر منها وهو المقارنة في الوجود فان الخالق متقدم على الزينة. وأجيب بأن ذلك على ارادة ارادة الزينة كاقيل في ضربت زيدا تأنيبا أن التأديب بتأويل ارادته، وجوز أبو البقاء كون (زينة) مصدرا لفعل مخذوف أى ولتزينوا بها زينة، وقال ابن عطية إنه مفعول به لفعل مخذوف أى وجعلها زينة، وروى قتادة عن ابن عباس أنه قرأ (لتركبوها زينة) بغير واو، قال صاحب اللوامع: (إن (زينة) حينئذ نصب على الحال من الضمير في (خلقها) أو من الضمير في (لتركبوها) ولم يعين الضمير وعينه ابن عطية فقال هو المنصوب، وقال غير واحد تجوز الحالية من كل من الضميرين أى لتركبوها متزينين أو متزيننا بها، وقال الزخشري بعد حكاية القراءة: أى خلقها زينة لتركبوها، ومراده على اقل أن الزينة اما ثانی مفعولى -خلق- على اجرائه مجرى جعل او هو حال عن المفعولات الثلاثة على الجمع، وجوز كونه مفعولا له (لتركبوها) وهو بمعنى التزين فلا يرد عليه اختلاف فاعل الفعلين؛ قيل: وأما لزوم تخصيص الركوب المطلوب بكونه لأجل الزينة وكون الحكمة في خلقها ذلك وكون ذلك هو المقصود الاصلى لنا فلا ضير فيه لأن التجميل بالملايس والمرابك لا مانع منه شرعا وهو لا ينافي أن يكون لخلقها حكم أهم كالجهاد عليها وسفر الطاعات، وإنما خص لمناسبتها لمقام الامتنان مع أن الزينة على ما قال الراغب مالا يشين في الدنيا ولا في الآخرة، وأما ما يزين في حالة دون أخرى فهو من وجه شين اه فتأمل ولا تغفل. واستدل بالآية على حرمة أكل لحوم المذكورات لأن السوق في معرض الاستدلال بخناق هذه النعم منة على هذا النوع دلالة على التوحيد وسوء صنيع من يقابلها بالاشراك والحكم لا يمين بأدنى التعمتين تاركا أعلاهما، كيف وقد ذكر أماما ه وروى ابن جرير. وغيره القول بكرهه أكل لحوم الخيل لهذه الآية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وروى عن أبي حنيفة عليه الرحمة أنه قال: رخص بعض العلماء في لحم الخيل فأما أنا فلا يعجبني أكله، وفي رواية أخرى أنه قال أكرهه والاولى تلوح إلى قوله بكرهه التنزيه والثانية تدل على التحريم بناء على ما روى عن

أبي يوسف أنه سأل إذا قلت : في شيء أكرهه فأراك فيه ؟ فقال : التحريم ، وكأنه لهذا قال صاحب الهداية الأصح أن كراهة أكل لحما تحريمية عند الامام ، وفي العمادية أنه رضى الله تعالى عنه يرجع عن القول بالكراهة قبل موته بثلاثة أيام وعليه الفتوى ، وقال صاحباه والامام الشافعي رضى الله تعالى عنهم : لا بأس بأكل لحوم الخيل . وأجاب بعض الشافعية عن الاستدلال بالآية بمنع كون المذكور أدنى التعمتين بالنسبة إلى الخيل قال : وذلك لأن الآية وردت للامتنان عليهم على نحو ما ألفوه ، ولا ينكر ذوأرب أن معظم الغرض من الخيل الركوب والزينة لا الأكل بخلاف النعم ، وذكر أغلب المنفعتين وترك أدناهما ليس بدعا بل هو دأب اختصارات القرآن ، وذكره في الأول أن لم يصرح حجة لنا في الاكتفاء مع التنبيه على أنه نزر في المقابل فلا يصير حجة علينا ، فظهر أنه لاستدلال لامن عبارة الآية ولامن اشارتها .

واستدلوا على الحل بما صح من حديث جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحر الأهلية والبغال وأذن عليه الصلاة والسلام في لحم الخيل يوم خيبر ، وفيه دليل عندهم على أن الآية لا تدل على التحريم لفادته أن تحريم لحوم الحر الأهلية إنما وقع عام خبير كما هو الثابت عند أكثر المحدثين وهذه السورة مكية فلو علم التحريم مما فيها كان ثابتا قبله ، وبحث فيه بأن السورة وإن كانت مكية يجوز كون هذه الآية مدنية ، وفيه أن مثل ذلك يحتاج إلى الرواية وبمجرد الجواز لا يكفي ، وعورض حديث جابر بما أخرجه أبو عبيد . وأبو داود . والنسائي . وابن المنذر عن خالد بن الوليد قال : « نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع وعن لحوم الخيل والبغال والحمير » والتزجيج كما قال في الهداية للحرم ، لكن أنت تعلم أن هذا الخبر يوهى أمر الاستدلال بالآية لما أن خالدا قد أسلم بالمدينة والآية مكية فلو كان التحريم معلوما منها لما كان للنهي الذي سمعه كثير فائدة ، والجملة الاستدلال بالآية على حرمة لحوم الخيل لا يسلم من العثار فلا بد من الرجوع في ذلك إلى الاخبار . والحكم عند تعارضها لا يفتى على ذوى الاستبصار ، والذي أميل إليه الحل والله تعالى أعلم ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨ ﴾ أى ويخلق غير ذلك الذى فضله سبحانه لكم ، والتعبير عنه بما ذكر لأن مجموعه غير معلوم ولا يكاد يكون معلوما فالكلام اجمالا لما عدا الحيوانات المحتاج غالبا احتياجا ضروريا أو غير ضرورى ، والدعول إلى صيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار والتجدد أو لاستحضار الصورة ، ويجوز أن يكون اخبارا منه تعالى بأن له سبحانه ما لا علم لابه من الخلائق (فما لا تعلمون) على ظاهره ، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان ما خلق الله تعالى لأرضه للؤلؤة بيضاء مسيرة الف عام عليها جبل من ياقوته حرام محرق بها في تلك الأرض ملك قد ملاء لسان يثنى على الله تعالى ويقدمه ويكبره بكل لسان ستمائة ألف وستين ألف مرة فاذا كان يوم القيامة نظر الى عظمة الله تعالى فيقول : وعزتك ما عبدتك حق عبادتك فذلك قوله تعالى : (ويخلق ما لا تعلمون) وفي رواية أخرى عنه أن عن يمين العرش نهرا من نور مثل السموات السبع والأرضين السبع والبحار السبع يدخل فيه جبريل عليه السلام كل سحر فيقتل فيزداد جمالا الى جماله وعظما الى عظمه ثم يتنفض فيخلق الله تعالى من كل قطرة تقع من ريشه كذا وكذا ألف ملك فيدخل منهم كل يوم سبعون

ألف ملك البيت المعمور وسبعون ألف ملك الكعبة لا يعودون الى يوم القيامة ،

وروى هذا أيضا عن الضحاك . ومقاتل . وعطاء . وعما لانه له أرض السمسم التي ذكر عنها الشيخ الأكبر قدس سره ما ذكر ، وجابرسا وجابلقا حسبا ذكر غير واحد ، وان زعمت ذلك من الخرافات كالذي ذكره عصر بنارئيس الطائفة الذين سمو أنفسهم بالكشفية ودعاهم أعداؤهم من الامامية بالكشفية في غالب كتبه بما تضحك منه لعمر أبيك الشكلي ويتمنى العالم عند سماعه ازديدياته من الجبلية نزوله الى الأرض السفلى فاقنع بما جاء في الآثار ، ولا يثنيك عنه شبه الفلاسفة اذا صح سنده فانها كمراب بقية ، والذي أظنه أنه ليس أحد من الكفار فضلا عن المؤمنين يشك في أن الله تعالى خلقا لا نعلمهم ليجتاج الى ايراد الشواهد على ذلك ، ويجوز أن يكون المراد بهذا الخلق الخلق في الجنة أي ويخلق في الجنة غير ما ذكر من النعم الدنيوية ما لا تعلمون أي ما ليس من شأنكم أن تعلموه ، وهو ما أشير اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حكاية عن الله تعالى : (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) •

(وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ) القصد مصدر بمعنى الفاعل ، يقال : سبيل قصد وقاصد أي مستقيم كأنه يقصد الوجه الذي يؤمه السالك ولا يعدل عنه ، فهو نحو نهر جار وطريق سائر و (على) للوجوب مجازا والكلام على حذف مضاف أي متحتم عليه تعالى متعين كالامر الواجب لسبق الوعد بيان ، وقيل : هداية الطريق المستقيم الموصل بان سلكه الى الحق الذي هو التوحيد بنصب الأدلة وارسال الرسل عليهم السلام وازال الكتب لدعوة الناس اليه ، أو هو مصدر بمعنى الإقامة والتعديل و (على) على حالها المار الا أنه لا حاجة الى تقدير المضاف أي عليه سبحانه تقويم السبيل وتعديها أي جعلها بحيث يصل سالكها الى الحق على حد صغر البعوضة وكبر الفيل وحقيقته راجعة الى ما ذكر من نصب الأدلة وارسال الرسل عليهم السلام وازال الكتب وجوز أن يكون القصد بمعنى القاصد أي المستقيم كما في التفسير الاول و (على) ليست للوجوب والزموم والمعنى أن قصد للسبيل ومستقيمه موصل اليه تعالى ومار عليه سبحانه ، وفيه تشبيه ما يدل على الله عز وجل بطريق مستقيم شأنه ذلك ، وقد ذكر نحو هذا ابن عطية وهو كما ترى ، وأل في السبيل للجنس عند كثير فهو شامل للمستقيم وغير ، وازافة القصد بمعنى المستقيم اليه من اضافة العام الى الخاص ، وازافة الصفة الى الموصوف خلاف الظاهر على ما قيل ؛ وقيل : أل للهدى . والمراد سبيل الشرع وقوله تعالى : (وَمِنْهَا جَائِرٌ) أي عادل عن المحجة منحرف عن الحق لا يوصل سالكه اليه ظاهر في ارادة الجنس إذ البعضية إنما تأتي على ذلك ، فان الجائر على ارادة العهد ليس من ذلك بل قسمه ، ومن اراده أعاد الضمير على المطلق الذي في ضمن ذلك المقيد أو على المذكور بتقدير مضاف أي ومن جنسها جائر ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يعود على سبيل الشرع ، والمراد بهذا البعض فرق الضلالة من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو جائر عن قصد السبيل ؛ وزعم بعضهم أن الضمير يعود على الخلائق أي ومن الخلائق جائر عن الحق ، وأيد بقرائة عيسى ، ورويت عن ابن مسعود (ومنكم) وأخرجها ابن الانباري في المصاحف عن علي كرم الله تعالى وجهه لكن بالغاء بدل الواو وليس بذلك ، والثاني لأن السبيل تؤنث وتذكر ، والجار والمجرور قيل خبر مقدم و (جائر) مبتدأ مؤخر ، وقيل : هو في محل رفع بالابتداء اما باعتبار مضمونه واما بتقدير الموصوف أي بعض السبيل

أو بعض من السبيل جائر ، والجملة على ما اختاره بعض المحققين اعتراضية جى بها لبيان الحاجة الى البيان أو التعديل بنصب الأدلة والارسال والازال الامور المذكورة سابقاً واطهار جلاله قدر النعمة في ذلك ، وذلك هو الهداية المفسرة بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا الهداية المستلزمة للاهتمام اليه فان ذلك ليس على الله سبحانه اصلاً بل هو محل بحكمته كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وَكَوْشَاءَ لَهْدًا كُمُ أَجْمَعِينَ ﴾ فان معناه ولو شاء هدايتكم الى ما ذكر من التوحيد هداية مستلزمة للاهتمام اليه لفعل ولكن لم يشأ لأن مشيئته تابعة للحكمة والاحكام في تلك المشيئة لما أن الذي يدور عليه فلك التكليف إنما هو الاختيار الذي عليه ترتب الاعمال التي بها يرتبط الجزاء ، وقيد (اجمعين) للمعنى لا للمعنى فيكون المراد سلب العموم لاعموم السلب ؛ وذكر بعضهم أنه كان الظاهر أن يقال : وعلى الله قصد السبيل وجائزها أو وعليه جائزها الا أنه عدل عنه الى ما في النظم الكريم لأن الضلال لا يضاف اليه تعالى تأدياً فهو كقوله تعالى : (الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) وزعم الزمخشري أن المخالفة بين أسلوب الجملة لا يذنب بما يجوز اضافته من السيئات اليه تعالى وما لا يجوز وعن الإشارة الى ما ذهب اليه اخوانه المعتزلة من عدم جواز اضافة الضلال اليه سبحانه لأنه غير خالقه وجعلوا الآية للمخالفة حجة لهم في هذه المخالفة . وأجاب بعض الجماعة بأن المراد على الله تعالى بحسب الفضل والكرم بيان الدين الحق والمذهب الصحيح فأما بيان كيفية الاغواء والاضلال فليس عليه سبحانه ، وبحث فيه بأنه كما أن بيان الهداية وطريقها محتتم فكذلك اضاده وليس ارسال الرسل عليهم السلام وازال الكتب لذلك . وقال ابن المنير : ان المخالفة بين الأسلوبين لأن سياق الكلام لاقامة الحجة على الخلق بأنه تعالى بين السبيل القاصد والجائر وهدى قوماً اختاروا الهدى وأضل آخرين اختاروا الضلالة ، وقد حقق أن كل فعل صدر على يد العبد فله اعتباران هو من حيث كونه موجوداً مخلوق لله تعالى ومضاف اليه سبحانه بهذا الاعتبار ، وهو من حيث كونه مقترناً باختيار العبد له وتيسره عليه يضاف إلى العبد وأن تعدد هذين الاعتبارين ثابت في كل فعل فناسب إقامة الحجة على العباد إضافة الهداية إلى الله تعالى باعتبار خلقه لها وإضافة الضلال إلى العبد باعتبار اختياره له . والحاصل أنه ذكر في كل واحد من الفعلين نسبة غير النسبة المذكورة في الآخر ليناسب ذلك إقامة الحجة ألا لله الحجة البالغة ، وأنكر بعض المحققين أن يكون هناك تغيير الأسلوب لأمراً مطلوب بناء على أن ذلك إنما يكون فيما اقتضى الظاهر سبباً معيناً ولكن يعدل عن ذلك لتكنة أهم منه ، وليس المراد من بيان قصد السبيل مجرد اعلام أنه مستقيم حتى يصح إسناد أنه جائر اليه تعالى فيحتاج إلى الاعتذار عن عدم ذلك على أنه لو أريد ذلك لم يوجد لتغيير الأسلوب نكسة ، وقد بين ذلك في مواضع غير معدودة بل المراد نصب الأدلة للهداية اليه ولا إمكان لاسناد مثله اليه تعالى بالنسبة إلى الطريق الجائر بأن يقال : وجائزها حتى يصرف ذلك الاسناد منه تعالى إلى غيره سبحانه لتكنة ولا يتوهم متوهم حتى يقتضى الحال دفع ذلك بأن يقال لجائزها ثم يغير سبب النظم عنه لداعية أقوى منه ، وذكر أن الجملة اعتراضية حسبما نقلناه سابقاً ، وهو كلام يلوح عليه مخاليل التحقيق ، يد أن لقاتل أن يقول : لم لا يجوز أن يراد ببيان السبيل المستقيم وبيان السبيل الجائر نصب الأدلة الدالة على حقيقة الأول ليهتدى اليه وبطلان الثاني ليحذر ولا يعمل عليه وهذا غير مجرد الاعلام الذي ذكره ونسبته اليه تعالى يمكنه بل قال بعضهم : ان الحق أن المعنى على الله تعالى بيان طريق الهداية ليهتدوا اليه ويعلن غير هال يحذروه لكن اكتفى بأحدهما للزوم الآخر له

وفي الكشف أن تقارير الاسلوين على أصل أهل السنة واضح أيضا إذ لا منكر أن الأول هو المقصود لذاته فبيان طريق الضلالة إجمالا قدر ما يمتاز قصد السبيل منه في ضمن بيان قصد السبيل ضرورة وبيانه التفصيلي ليس مما لا بد من وقوعه ولا أن الوعد جرى به على مذهب اه فليتأمل ، ثم ان الآية منادية على خلاف ما دعه المعتزلة ومنهم الزجاج (١) من عدم استلزام تعلق مشيئته تعالى بشئ وجوده وقد التجأوا الى التزام تفسيرها بالقسرية ، وقال أبو على منهم : المعنى لو شاء لهذا كم إلى الثواب أو إلى الجنة بغير استحقاق وكل ذلك خلاف الظاهر كما لا يخفى •

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ شروع في نوع آخر من النعم الدالة على توحيدة سبحانه ، والمراد من الماء نوع منه وهو المطر ، ومن السماء اما السحاب على سبيل الاستعارة أو المجاز المرسل ، واما الجرم المعروف والكلام على حذف مضاف أى من جانب السماء أو جهتها وحملها على ذلك بدون هذا يقتضيه ظاهر بعض الاخبار ولأقول به ، و(من) على كل تقدير ابتدائية وهو متعلق بما عنده وتأخير المفعول الصريح عنه ليظلمأ الذهن اليه فيتمكن أتم تمكن عند وروده عليه ، وقوله تعالى : ﴿ لَكُمْ ﴾ يحتمل أن يكون خبرا مقمدا ، وقوله سبحانه : ﴿ مِنْهُ ﴾ في موضع الحال من قوله عز وجل : ﴿ شَرَابٌ ﴾ أى ما تشربون وهو مبتدأ مؤخر أو هو فاعل بالظرف الأول والجملة صفة ماء ، و(من) تبعيضية وليس في تقديرها إلهام حصر ، ومن توهمه قال : لا بأس به لأن جميع المياه العذبة المشروبة بحسب الأصل منه كما ينبغي عنه قوله تعالى : (فساكنه ينابيع في الأرض) وقوله سبحانه : (فأسكنناه في الأرض) ويحتمل أن يكون متعلقا بما عنده (ومنه شراب) مبتدأ وخبر أو شراب فاعل بالظرف والجملة من كما تقدمه وتعقب بأن توسيط المنسوب بين المجرورين وتوسيط الثاني منها بين الماء وصفته ما لا يليق بمجالة النظم الجليل وهو كذلك ﴿ وَمِنْهُ شَجَرٌ ﴾ أى نبات مطلقا سواء كان له ساق أم لا كما نقل عن الزجاج وهو حقيقة في الأول ، ومن استعماله في الثاني قول الرازي :

نعلقها اللحم إذا عز الشجر والخيل في اطعامها اللحم ضرر
فانه قيل : الشجر فيه بمعنى الكلا لأنه الذي يعلق ، وكذا فسرته في النهاية بذلك في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم :
« لَا تَأْكُلُوا ثَمَنَ الشَّجَرِ فَانْهَ سَحَتٌ » ولعل ذلك لأنه جاء في الحديث النهى عن منع فضل الماء كنع فضل الكلا وتشارك الناس في الماء والكلا والنار ، وأبقاه بعضهم على حقيقته ولم يجعله مجازا شاملا ، و(من) اما للبعوض مجازا لأن الشجر لما كان حاصلا بسقيه جعل كأنه منه كقوله : ه أسنمة الأبال في ربابه . يعنى به المطر الذي ينبت به ما تأكله الأبال فقسمن أسنمتها ، واما للابتداء أى واثن منه شجر ، والأول أولى بالنسبة الى ما قبله ه
وقال أبو البقاء : هي سبية أى وبسببه أنبات شجر ، ودل على ذلك (ينبت لكم بالزرع) وجوز ابن الأنبارى الوجهين الأولين على ما يقتضيه ظاهر قوله : الكلام على تقدير مضاف اما قبل الضمير أى من جهته أو من سقيه شجر

(١) فائدة هذا أن ابن عطية لم يعرف ذلك فقال اذ رأى تفسيره المشيئة بمشيئة القسر إن هذا تفسير أهل البدعة وقد وقع فيه من غير قصد اه منه *

وأما قبل شجر أى ومنه شراب شجر كقوله تعالى : (وأشربوا في قلوبهم العجل) أى حبه اه وهو بعيد وإن قيل :
الاضمار أولى من المجاز لا العكس الذى ذهب اليه البعض وصحح المساواة لاحتياج كل منهما الى قرينة ٥

(فيه تسميُونَ ١٠) أى ترعون يقال : أسام الماشية وسومها جعلها ترعى وسامت بنفسها فى سائمة وسوام رعت حيث شامت، وأصل ذلك على ما قال الزجاج السومة وهى كالسمة العلامة لأن المواشى تؤتى علامات فى الأرض والأما كن التى ترعاها . وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (تسميُونَ) بفتح التاء فان سمع سام متعديا كان هو وإسماهم بمعنى والا فتأويل ذلك أن الكلام على حذف مضاف أى تسمي مواشيكم (يُنْبِتُ) أى الله عز وجل يقال ينبت الشئ وأنبت الله تعالى فهو منبوت وقياس هذا منبت ، وقيل : يقال أنبت الشجر لازماً وأنشد الفراء ٥

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا بها حتى إذا أنبت البقل

أى ينبت ، وكان الاصمعى يشكر مجيئى أنبت بمعنى نبت . وقرأ أبو بكر (نبت) بنون العظمة ، والزهرى (ينبت) بالتشديد وهو للتكثير فى قول ، واستظهر أبو حيان أنه تضعيف التعدية . وقرأ أبى (ينبت) بفتح الياء ورفع المتاعطات بعد على الفاعلية ، وجملة ينبت (لَكُمْ به) أى بما أنزل من السماء (الرَّزْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ) يحتمل أن تكون صفة أخرى - وأن تكون مستأنفة استئنافاً بياناً كأنه قيل : وهل له منافع أخرى ؟ قيل : ينبت لكم به النخ ، وإثراً صيغة الاستقبال للدلالة على التجدد والاستمرار وأن الانبات سنته سبحانه الجارية على عمر الدهور أو لاستحضار الصورة لما فيها من القرابة ، وتقديم الطرفين على المفعول الصريح لما أشرتا اليه أنفاً مع ما فى تقديم أولهما من الاهتمام به لادخال المسرة ابتداء ، وتقديم الزرع على ماعدها قيل : لأنه أصل الأغذية وعود الماش وقوت أكثر العالم وفيه مناسبة للسكك المرعى ، ثم الزيتون لما فيه من الشرف من حيث أنه ادام من وجهه وفاكهه من وجهه ، وقد ذكر الأطباء له منافع جمّة ، وذكر غير يسير منها فى التذكرة ، والظاهر من كلام اللغويين أنه اسم جنس جمعى واحده زيتونة وأنه يطلق على الشجر المخصوص وعلى ثمرته ٥

واستظهر أن المراد به هنا الأول وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى تمام الكلام فى ذلك ، وأكثر ما ينبت فى المواضع التى زاد عرضها على الميل واشتد بردها وكانت جبلية ذات تربة بيضاء أو حمراء ، ثم النخيل على الأعناب لظهور درامها بالنسبة إليها فان الواحدة منها كثيرا ما تتجاوز مائة سنة وشجرة العنب ليست كذلك ، نعم الزيتون أكثر دواما منهما فان الشجرة منه قد تدوم ألف سنة مع أن ثمرتها كثيرا ما يقتات بها حتى جاء فى الخبره ما جاء بيت وفيه ثمره وأكثر ما تنبت فى البلاد الحارة اليابسة التى ينبت عليها الرمل كالمدينة المشرفة والعراق وأطراف مصر ، وهى على ما قال الراغب جمع نخل وهو يطلق على الواحد والجمع ويقال للواحدة نخلة ، وأما الأعناب فجمع عنب بكسر العين وفتح النون والباء وقد جاءت ألفاظ مفردة على هذا الوزن غير قليلة ٥

وقد ذكر فى القاموس عدة منها ، ونسب الجوهري الى قلة الاطلاق فى قوله : إن هذا البناء فى الواحد نادراً وجاء منه العنب والتولة والخيرة والطية والخيرة ، ولا أعرف غير ذلك ، وذكر الجوهري أنه إن أردت جمعه فى أدنى العدد جمعته بالثاء وقلت عنبات وفى الكشي عنب وأعناب اه ، ولينظر هذا مع عدم أنفالا من مجموع القلة ، ويطلق العنب كما قال الراغب على ثمرة الكرم وعلى الكرم نفسه ، والظاهر أن المراد هو الثانى ٥

وذكر أبو حيان في وجه تأخير الاعناب إن ثمرتها فاكهة محضة، وفيه أنه أن أراد بثمرتها العنب إدام طريا قبل أن يتزبد فيمكن أن يسلم وإن أراد به المتزبد فقير مسلم، وفي كلام كثير من الفقهاء في بحث زكاة الفطر أن في الزيت اقتيانا بل ظاهر كلامهم أنه في ذلك بعد الثمر وقيل الارز، والباحث في هذا لا ينبغي الاقتياد بما لا يخفى على الواقف على البحث، وفي جمع (التخيل والاعناب) إشارة إلى أن ثمارها مختلفة الأصناف ففي التذكرة عند ذكر الثمر أنه مختلف كثير الأنواع كالعنب حتى سمعت أنه يزيد على خمسين صنفا، وعند ذكر العنب أنه يختلف بحسب الكبير والاستطالة وغلظ القشر وعدم المعجم وكثرة الشحم واللون والطعم وغير ذلك إلى أنواع كثيرة كالتمر اهـ، وأنا قد سمعت من والدي عليه الرحمة أنه سمع في مصر حين جاءها بعد عودته من الحج لزيارة أخيه المهاجر إليها لطلب العلم أن في نواحيها من أصناف الثمر ما يقرب من ثلثائة صنف والعهدة على من سمع منه هذا، وللعلمة أبي السعود هناما يشعر ظاهره بالغفلة وسبحان من لا يغفل وكان الظاهر تقديم غذاء الانسان لشرفه على غذاء ما يسام لكن - قدم ذلك - على ما قال الامام - للتنبيه على مكارم الاخلاق وأن يكون اهتمام الانسان بمن تحت يده أقوى من اهتمامه بنفسه، والعكس في قوله تعالى: (طوا وأرعوا أنعامكم) للايدان بأن ذلك ليس بلازم وإن كان من الاخلاق الحميدة، وهو على طبق ماورد في الخبر «أبدا بنفسك ثم بمن تعول» وقيل: لأن ذلك مما لا دخل للخلائق فيه يبذر وغرس فالامتنان به أقوى، وقيل: لأن أكثر المخاطبين من أصحاب المواشي وليس لهم زرع ولا شيء مما ذكر، وقال شهاب الدين في وجهه ذلك: «وكان أن تقول لما سبق ذكر الحيوانات المأكولة والمركوبة ناسب تعقيبها بذكر مشربها ومأكلها لأنه أقوى في الامتنان بها اذ خلقها ومعاشها لاجلهم فان من وهب دابة مع علفها كان أحسن» كما قيل: من الظرف هبة الهدية مع الظرف اهـ ولا يتخلو عن حسن هـ والاولى عليه أن يراد من قوله تعالى: (لكم منه شراب) ما يشرب، وأما ما قيل: إن ما قدم من الغذاء غذاء للانسان أيضا لكن بواسطة فانه غذاء لغذائه الحيواني فلا يدفع السؤال لأنه يقال بعد: كان ينبغي تقديم ما كان غذاء له بغير واسطة، لا يقال: هذا السؤال إما يحسن اذا كان المراد من المتعاطفات المذكورات ثمراتها لما يحصل منها الثمرات لأن ذلك ليس غذاء الانسان لأننا نقول: ليس المقصود من ذكرها الا الامتنان بثمراتها الا أنها ذكرت على نمط سابقها المذكور في غذاء المشاية ويرشد الى أن الامتنان بثمراتها قوله سبحانه: ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ وإرادة الثمرات منها من أول الامر بارتكاب نوع من المجاز في بعضها لهذا اهمال لرعاية غير أمر يحسن له حملها على ما قلنا دون ذلك، منه (ينبت) إذ ظاهره يقتضي التعلق بنفس الشجرة لا بثمرتها فليعمل بما يقتضيه في صدر الكلام وإن اقتضى آخره اعتبار نحو ما قيل في غلقتها تبتا وما بارداه كذا قيل وفيه تأمل، ومنع بعضهم كون الإبتان بما يقتضي التعاق المذكور فقد قال سبحانه: (فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا) وجوز أن لا يكون الملحوظ فيها عدا مجرد الغذائية بل ما يعمرها وغيرها على معنى ينبت به لنفعكم ما ذكر والنفع يكون بما فيه غذاء وغيره، و(من) للتبويض والمعنى وينبت لكم بعض كل الثمرات، وإما قيل ذلك لما في الكشف وغيره من أن كل الثمرات لا تكون إلا في الجنة وإنما أنبت في الارض بعض من كل للذكورة وقال بعض الاجلة: المراد بعض مما في بقاع الامكان من ثمر القدرة الذي لم تجنحه راحة الوجود، وهو أظهر وأشمل وأنسب بما تقدم لأنه سبحانه كما عقب ذكر الحيوانات المنتفع

بها على التفصيل بقوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ عقب ذكر الثمرات المنتفع بها بمثله ﴿إِنَّ فِي ذَلِكََ﴾ المذكور من انزال الماء وإنزال ما فصل ﴿لَايَةً﴾ عظيمة دالة على تفرد تعالى بالالهيّة لاشتغاله على كمال العلم والقدرة والحكمة ﴿لَقَوْمٌ يَفْكُرُونَ﴾ ١١١ فان من تفكر في أن الحبة والنواة تقع في الأرض وتصل إليها نداءة تنفذ فيها فينشق أسفلها فيخرج منه عروق تنبسط في الأرض وربما انبسطت فيها وإن كانت صلبة ينشق أعلاها وإن كانت منتكسة في الوقوع فيخرج منها ساق فينمو فيخرج منه الأوراق والأزهار والحبوب والثمار المشتعلة على أجسام مختلفة الاشكال والالوان والخواص والطبايع وعلى نواة قابلة لتوليد الامثال على النمط المحرر لا إلى نهاية مع اتحاد الماء والأرض والهواء وغيرها بالنسبة الى الشكل علم ان من هذه آثاره لا يمكن أن يشبهه شيء في شيء من صفات الكمال فضلا عن ان يشاركه في أخص صفاته التي هي الالهوية واستحقاق العبادة أخس الاشياء كالجماد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى در من قال:

تأمل في رياض الورد وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أهدائها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شهادات بأن الله ليس له شريك

وحيث كان الاستدلال بما ذكر لاشتغاله على أمر خفي يحتاج الى التفكير والتدبر لمن له نظر سديد ختم الآية بالتفكير ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ يتعاقبان خلفه لتمامكم واستراحتكم وسعيكم في مصالحكم من الاسامة وتعمد حال الزرع ونحو ذلك ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ يدأبان في سيرهما وإنارتها بإصالة وخلافة وأدائهما ما يبط بهما من تربية الاشجار والزرع وإنضاج الثمرات وتلوينها وغير ذلك من التأثيرات المترتبة عليها بإذن الله تعالى حسبما يقوله السلف في الاسباب والمسببات، وليس المراد بتسخير ذلك للمخاطبين تمكينهم من التصرف به كيف شاؤا كما في قوله تعالى: ﴿سبحان الذي سخر لنا هذا﴾ ونحوه بل تصرفه سبحانه لذلك حسبما يترتب عليه منافعهم ومصالحهم كأن ذلك تسخير لهم وتصرف من قبلهم حسب ارادتهم قاله بعض المحققين •

وقال آخرون: ان أصل التسخير السوق قهراً ولا يصح ارادة ذلك لأن القهر والغلبة مما لا يعقل فيها لاشعوره من الجادات كالشمس والقمر وعدم تعقله في نحو الليل والنهار أظهر من ذلك فهو هنا مجاز عن الاعداد والتهيئة لما يراد من الانتفاع، وفي ذلك إيماء إلى مافي المسخر من صعوبة المأخذ بالنسبة إلى المخاطبين • وذكر الامام في المراد من التسخير نحو ما ذكر أولا ثم ذكر وجه آخر قال فيه: إنه لا يستقيم الاعلى مذهب أصحاب الهيئة وهو أنهم يقولون: الحركة الطبيعية للشمس والقمر هي الحركة من المغرب إلى المشرق فالتعالى سخر هذه الكواكب بواسطة حركة الفلك الاعظم من المشرق إلى المغرب فكانت هذه الحركة قسرية فلذا ورد فيها لفظ التسخير، وذكر أيضا أن حدوث الليل والنهار ليس الاسباب حركة الفلك الاعظم دون حركة الشمس وأما حركتها فهي سبب لحدوث السنة ولذا لم يكن ذكر الليل والنهار مغنيا عن ذكر الشمس اهـ ولا يعترض عليه بأن ما ذكره من قوله: إن حدوث الليل والنهار إلى آخره لا يتأتى في عرض تسعين لأن الليل والنهار لا يحصلان الا بتدوير الشمس وطلوعها وهي هناك لا تغرب ولا تطلع بحركة الفلك الاعظم بل بحركتها الخاصة ولذا كانت

السنة يوما وليلة لما أن ذلك العرض غير مسكون وكذا ما يقرب منه فلا يدخل في حيز الامتتان نعم في كلامه عند المتسكين بأذيال الشريعة غير ذلك فلينظر، وفي كون الشمس والقمر بما لاشعور لهما خلاف بين العلماء فذهب البعض إلى أنهما عالمان وهو الذي تقتضيه الظواهر وأليه ذهب الصوفية والفلاسفة، ولم أشعر بوقوع خلاف في أن الليل والنهار بما لاشعور لهما، نعم رأيت في البهجة القادرية عن القطب الرباني الشيخ عبد القادر الكيلاني قدس سره العزيز أن الشهر أو الأسبوع يأتيه في صورة شخص فيخبره بما يحدث فيه من الحوادث، ولعل هذا على نحو ظهور القرآن يوم القيامة في صورة الرجل الشاحب وقوله لمن كان يحفظه. «أما الذي أسهرتك في الدجاجة وأظلماتك في الهواجر» وظهور الموت في صورة كبش أملح وذبحه بين الجنة والنار يوم القيامة كما جاء في الخبر، وعليك بالآيمان بما جاء عن الصادق المصدوق عليه السلام وأنت في الآيمان بغيره بالخيار، وإيثار صيغة الماضي قيل للدلالة على أن ذلك التسخير أمر واحد مستمر وان تجددت آثاره **(وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ)** مبتدأ وخبر أي وسائر النجوم البيانية وغيرها في حركاتها أو ضاعها المتبدلة وغير المتبدلة وسائر أحوالها مسخرات لما خلقت له بخلقه تعالى وتديره الجارية على وفق مشيئته فالأمر واحد الأمور، وجوز أن يكون واحدا والأمر وراد منه الأمر التكويني عند من لا يقول بأدراك النجوم، والمعنى أنها مسخرة لما خلقت له بقدرته تعالى وإيجاده، قيل: وحيث لم يكن عود منافع النجوم إليهم في الظهور بمثابة ما قبلها من الجديدين والتبرين لم ينسب تسخيرها إليهم بأداة الاختصاص بل ذكر على وجه يفيد أنها تحت ملكوته عز وجل من غير دلالة على شيء آخر، ولذلك عدل عن الجملة الفعلية الدالة على الحدوث إلى الاسمية المفيدة للدوام والاستمرار، وقرأ ابن عامر برفع (الشمس والقمر) أيضا فيكون المبتدأ الشمس والوافية معطوفة عليه و(مسخرات) خبر عن الجميع، ولا يتأتى على هذه القراءة ما قيل في وجه عدم نسبة تسخير ذلك إليهم بأداة الاختصاص كما لا يخفى، واعتبار عدم كون ظهور المنافع بمثابة السابق بالنظر إلى المجموع كما ترى. ومن الناس من قال في ذلك: إن المراد بتسخير الليل والنهار لهم تفهيمهما من حيث أنهما وقتا سعى في المصالح واستراحة ومن حيث ظهور ما يترتب عليه منافعهم مما ينط به صلاح المسكونات التي من جملتها مافصل وأجل مثلا كالشمس والقمر فيهما، ويؤل ذلك بالآخرة إلى النفع بذلك وهو معنى تسخيرهما لهم، فيكون تسخير الليل والنهار لهم متضمنا لتسخير ذلك لهم فحيث أفاده الكلام أولا استثنى عن التصريح به ثانيا وصرح بما هو أعظم شأنًا منه وهو أن تلك الأمور لم تزل ولا تزال مقهورة تحت قدرته منقادة لأرادته ومشيتته سواء كنتم أولم تكونوا فليتدبر، وقرأ الجمهور (والنجوم) و- مسخرات) بالنصب فيهما، وكذا فيما تقدم، وخرج ذلك على أن (النجوم) مفعول أول لفعل محذوف بني عن الفعل المذكور و(مسخرات) مفعول ثان له، أي وجعل النجوم مسخرات، وجوز جعل -جعل- بمعنى خلق المتعدي لمفعول واحد -مسخرات- حال، واستظهر أبو حيان كون (النجوم) معطوفا على ما قبله بلا ضمار و(مسخرات) حينئذ قيل حال من الجميع على أن التسخير مجاز عن النفع أي ففعلكم بها حال كونها مسخرات لما خلقت له مما هو طريق لنفعكم والافا خلل على الظاهر دال على أن التسخير في حال التسخير بأمره ولا كذلك لتأخر الأول، وقيل: لذلك أيضا: إن المراد مستمرة على التسخير بأمره الإيجادي لأن الأحداث لا يدل على الاستمرار، وجوز بعض أجلة المعاصرين أن يكون حالها مودة بتقدير (بأمره) متعلقا (بمسخر) والكلام من باب التنازع، وقوله مفعول ضالك، وقيل: هو مصدر

ميمي كسرح منصوب على أنه مفعول مطلق - لسخر - المذكور أو لا وسخرها مستخرات على نوال ضربته ضربات، وجمع إشارة إلى اختلاف الانواع، وفي افادة تسخير ماذكر لإيدان بالجواب عما عسى يقال: إن المؤثر في تكوين النبات حرثات الكواكب وأوضاعها فإن ذلك ان سلم فلا ريب في أنها ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد من موجد ضرورة احتياج الممكن في وجوده إلى تخصص لثلا يلزم من الوقوع على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجيح بالمرجح مختار لما أن الإيجاب ينافي الترجيح واجب الوجود دفعاً للدور أو التسلسل كذا قاله بعض الاجلة، واعترضه المولى العمادى بأنه مبنى على حسابان ماذكر أدلة الصانع تعالى وقدرته واختياره، وليس الامر كذلك فإنه عما لا يندفع فيه الخصم ولا يتلعم في قبوله قال تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) وقال سبحانه: (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحى به الارض من بعد موتها ليقولن الله) الآية وإما ذلك أدلة التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لا يتوهم أن يشاركه شيء في شيء فضلاً أن يشاركه المجدافى الالهوية اه، وتعقب بأن كون ماذكر أدلة التوحيد لا يأتى أن يكون فيه ايدان بالجواب عما عسى يقال وأى ضرر في أن يساق شيء لآمر ويؤذن بأمر آخر، ولعمري لا أرى لهذا الاعتراض وجهاً بعد قول القائل في ذلك إيدان بالجواب عما عسى يقال الخ حيث لم يبت القول وأقم عسى في البين لكن للقائل كلام يدل دلالة ظاهرة على أنه اعتبر الادلة المذكورة أدلة على وجود الصانع عن شأنه أيضاً وقد سبقه في ذلك الامام *

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) أى التسخير المتعلق بما ذكر ﴿لآيَاتٍ﴾ باهرة متكاثرة على ما يقتضيه المقام ﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٢﴾ وحيث كانت هذه الآثار العلوية متعددة ودلالة ما فيها من عظيم القدرة والعلم والحكمة على الوجدانية أظهر جمع الآيات وعلقت بمجرد العقل من غير تأمل وتفكير كأنها لمزيد ظهورها مدركة يدها العقل بخلاف الآثار السفلية في ذلك كذا قالوا، وهو ظاهر على تقدير كون الاستدلال على الوجدانية لا على الوجود أيضاً، وأما اذا كان الاستدلال على ذلك ففى دعوى الظهور المذكور بحث لا يجرار الكلام على ذلك إلى ابطال التسلسل فكيف تكون الدلالة ظاهرة غير محوجة الى فكر. وأجيب عنه بأن الاستدلال بالدور أو التسلسل إنما هو بعد التفكير في بدء أمرها وما نشأ منه من اختلاف أحوالها فافهم ه وجوز أن يكون المراد لقوم يعقلون ذلك والمشار اليه نهاية تعاجيب الدقائق المودعة في العلويات المدلول عليها بالتسخير التي لا تصدى لمعرفتها الا المهرة الذين لهم نهاية الادراك من أساطين علماء الحكمة وحيث قطع الآية بقوله سبحانه هنا: (يعقلون) للإشارة الى احتياج ذلك الى التفكير أكثر من غيره والاول أولى فلا يخلو ﴿وَمَآذِرًا﴾ أى خلق ومنه الذرية على قول والعطف عند بعض على (النجوم) رفعا ونصباً على أنه مفعول - لجلل - و(ما) موصولة أى والذى ذراه ﴿لَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ من حيوان ونبات، وقيل: من المعادن ولا بأس في التعميم فيها أرى حال كونه ﴿مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾ أى أصنافه كما قال جمع من المفسرين وهو مجاز معروف في ذلك، قال الراغب: الألوان يعبر بها عن الاجناس والأنواع يقال: فلان أتى بالوان من الحديث والطعام وكان ذلك لما أن اختلافها غالباً يكون باختلاف اللون، وقيل: المراد المعنى الحقيقي أى مختلفاً ألوانه

من البياض والسواد وغيرهما والأول أبانغ أى ذلك مسخر لله تعالى أو لما خلق له من الخواص والأحوال والكيفيات أو جعل ذلك مختلف الألوان والأصناف لتتمتعوا بأى صنف شئتم منه ، وذهب بعضهم الى أن الموصول معطوف على الليل وقبل عليه : إن فى ذلك شبه التكرار بناء على أن اللام فى (لكم) للنفع وقد فسر (سخر لكم) لنفعكم فالل معنى نفعمكم بما خلق لنفعكم فالأولى جعله فى محل نصب بفعل محذوف أى خلق أو أنبت كما قاله أبو البقاء ويجعل (مختلفا) حالا من مفعوله واعتذر بان الخلق للانسان لا يستلزم التسخير لزوما عقليا فان الغرض قد يتخلف مع أن الاعادة لطول العهد لا تنكر . ورد بأنه غفلة عن كون المعنى نفعمكم وما ذكر علاوة مبنى على كون (لكم) متعلقة - بسخر - أيضا وهي عند ذلك الذاهب متعلقة كما هو الظاهر بذكر أوفى الخواشى الشهائية أن هذا ليس بشئ لأن التكرار لما ذكر وللتأ كيد أمر سهل ، وكون المعنى نفعمكم لا ياباه مع أن هذه الآية سقت كالفعل لكم قبلها ولذا اختصم بالتذكير ، وليس لمن يميز بين الشمال واليمين أن يقول بما مبتدأ (مختلفا) حال من ضميره المحذوف ، وجملة قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ١٣ ﴾ خبره والرباط اسم الإشارة على حد ما قيل فى قوله تعالى : (ولباس التقوى ذلك خير) كأنه قيل ، وما ذرأ لكم فى الأرض فيه لآية ، وحاصله إن فيما ذرأ لآية لظهور مخالفة الآية عليه السابق والسيلق بل عدم لابقته لأن يكون محملا لكلام الله تعالى الجليل أظهر من أن ينبه عليه ، (و) ألوانه ، على ألوان الاحتمالات مرفوع بمختلفا وقدّر بعضهم ليصح رفعه به موصوفا وقال : أى صنفا مختلفا ألوانه وهو بما لاحاجة اليه كما يخفى على من له أدنى تدرب فى علم النحو ، ثم إن المشار اليه ما ذكر من التسخير ونحوه ، وقيل : اختلاف الألوان (و تنوين) آية للنفعيم آية فنجمة بيّنة الدلالة على أن من هذا شأنه واحدا لا ينبغي أن يشبهه شئ فى شئ وختم الآية بالتذكير كما لما فى الخواشى الشهائية من أنها كالفضل لكم ما قبلها واما للإشارة إلى أن الأمر ظاهر جداً غير محتاج الا إلى تذكّر ما عسى يغفل عنه من العلوم الضرورية ، وقال بعضهم : يذكرون أن اختلاف طابعت ما ذكر وهياتة واشكاله مع اتحاد مادته يدل على الفاعل الحكيم المختار ، وهو ظاهر فى أن ما ذكر دليل على اثبات وجود الصانع كما انه دليل على وحدانيته وهو الذى ذهب اليه الامام واقتدى به غيره ، ولم يرتضه شيخ الاسلام بناء على أن الخصم لا ينازع فى الوجود وانما ينازع فى الوحدانية الخفى بما هو مسلم عنده من صفات الكمال للاستدلال به على ما يقتضيه ضرورة من وحدانيته تعالى واستحالة ان يشاكره شئ فى الالوهية ، وقال بعضهم : لا مانع من أن يكون المراد الاستدلال بما ذكر من الآيات على مجموع الوجود والوحدانية والخصم ينكر ذلك وان لم يشكر الوجود وكان فى اخذ الوجود فى المطلوب إشارة الى أن القول به مع زعم الشراكة فى الالوهية بما لا يعتمد به وليس بينه وبين عدم القول به كثير نفع فتدبر ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ ﴾ شروع فى نوع آخر من التعم متعلق بالبحر اثر تفصيل النوع المتعلق بالبر ، وجعله بعضهم عديلا لقوله تعالى : (هو الذى انزل من السماء ماء لكم) فلذا جاء على اسلوبه جملة اسمية معرفة الجزمين ، وما وقع فى البين اما مترتب على ذلك الماء المنزل واما متضمن لمصلحة ما يترتب عليه ، والبحر على ما فى البحر يشمل الملح والعذب ، والمعنى جعل لكم ذلك بحيث تتمكنون من الانتفاع به بالكرب والغوص والاصطياد ﴿ لَنَأْكُلُوا مِنْهُ حَمَاطًا رِيًّا ﴾ وهو السمك ، والتعبير عنه باللحم مع كونه حيا للإشارة إلى قلة عظامه وضعفها فى أغلب ما يصطاد للاكل بالنسبة إلى الانعام الممتن بالأكل منها فيما سبق ، وقيل : للتلويح بانحصار الانتفاع به فى الأكل

و (من) متعلق - بتأكلوا - أو حال بما بعده وهي ابتدائية ، وجوز أن تكون تبعيضية والكلام على حذف مضاف أى من حيوانه ، وحيث يجوز أن (١) من اللحم الطرى لحم السمك كما يجوز أن يراد منه السمك ، والطرى فاعل من طرو يطرو طراوة مثل سرو يسرو سراوة ، وقال الفراء : من طرى يطرى طرا وطراوة ككشى يشقى شقاء وشقاوة ، والطراوة ضد اليوسة ، ووصفه بذلك للشعار بلطاقته والتنبية إلى أنه ينبغي المسارعة إلى أكله فإنه لكونه رطبا مستعد للتغير فيسرع إليه الفساد والاستحالة ، وقد قال الأطباء : إن تناوله بعد ذهاب طراوته من أضر الأشياء فيه إدماج لحكم طبي ، وهذا على ما قيل لا ينافي تقديده وأكله محلا كما توهم ، وفي جعل البحر مبتدأ أكله على أحد الاحتمالين إيدان بالمسارعة أيضا .

وزعم بعضهم أن في الوصف إيدانا أيضا بكال قدرته تعالى في خلقه عذابا طريا في ماء مر لا يشرب ، وفيه شيء لا يخفى ، ولا يؤكل عندنا من حيوان البحر إلا السمك ، ويؤيده تفسير اللحم به المروى عن قتادة وغيره ، وعن مالك . وجماعة من أهل العلم إطلاق جميع ما في البحر ، واستثنى بعضهم الخنزير . والكلب . والإنسان ، وعن الشافعي أنه أطلق ذلك كله ، ويوافقه ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : هو (٢) السمك وما في البحر من الدواب . نعم يكره عندنا أكل الطافي منه وهو الذي يموت حنفاً أنفه في الماء فيطفو على وجه الماء لحديث جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما نصب الماء عنه فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما لفظاً تأكلوا وهو مذهب جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، وميتة البحر في خبر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» . والفظه ليكون موته مضافا إليه لا مامات فيه من غير آفة ، وما قطع بعضه فمات يحمل أكل ما بين وما بقي لأن موته بآفة وما بين من الحي فهو ميت وإن كان ميتا فيقته حلال ، ولو وجد في بطن السمكة سمكة أخرى تؤكل لأن ضيق المكان سبب موته ، وكذا إذا قتلها طير الماء وغيره أو مامات في حب ماء ، وكذا إن جمع السمك في حظيرة لا يستطيع الخروج منه وهو يقدر على أخذه بغير صيد فمات فيها ، وإن كان لا يؤخذ بغير صيد فلا خير في أكله لأنه لم يظهر لموته سبب ، وإذا ماتت السمكة في الشبكة وهي لا تقدر على التخلص منها أو أكلت شيئا القاه في الماء لتأكل منه فماتت منه وذلك معلوم فلا بأس بأكلها لأن ذلك في معنى ما انحسر عنه الماء ، وفي موت الحرو البرد ووايتان . إحداهما وهي مروية عن محمد يؤكل لأنه مات بسبب حادث وكان كما لو ألقاه الماء على اليبس . والأخرى ورويت عن الامام أنه لا يؤكل لأن الحر والبرد صفتان من صفة الزمان وليسا من أسباب الموت في الغالب ، ولا بأس بأكل الجريت والمارماهي ، واشتهر عن الشيعة حرمة أكل الأول فليراجع ، واستدل قتادة كأخرج ابن أبي شيبة عنه بالآية على حنث من حلف لا يأكل لحما فاكل سمكا لما فيها من إطلاق اللحم عليه ، وروى ذلك عن مالك أيضا . وأجيب بأن مبنى الإيمان على ما يفهمه الناس في عرفهم لأعلى الحقيقة القوية ولا على استعمال القرآن ، ولذا لما أفتى الثوري بالحنث في المسئلة المذكورة للآية وبلغ أباحنية عليه الرحمة قال للسائل : ارجع واسأله عن حلف لا يجلس على بساط فجلس على الأرض هل يحنث لقوله تعالى : (جعل لكم الأرض بساطا) فقال له : بكانك السائل أمس ؟ فقال : نعم ، فقال : لا يحنث في هذا ولا في ذلك ورجع عما أفتى به أولا ، والظاهر أن متمسك الامام قد كان العرف وهو الذي ذهب إليه ابن الهمام لا ما في الهداية لما قال

(١) قوله : يجوز انت من اللحم الخ كذا بخطه ولعله يجوز أن يراد من اللحم الخ (٢) قوله . هو أى اللحم الطرى اه منه .

من أن القياس الحنث، ووجه الاستحسان أن التسمية الفرآنية مجازية لأن منشأ اللحم والدم ولادهم في السمك لسكونه الماء مع انتقاضه بالآلية فانها تعتقد من الدم ولا يحنث بأكله.

واعترض بأنه يجوز أن يكون في المسئلة دليلان ليس بينهما تناف، وما ذكر من النقض مدفوع بأن المذكور كل لحم ينشأ من الدم ولا يلزم عكسه السكلي. وتعقب بأن إطلاق اللحم على السمك لغة لاشبهة فيه فينتقض الطرد والعكس فإدخال المعترض الرد عليه بزيادة في الإلزام. نعم قديقال: مراده بالمجاز المذكور أنه مجاز عرفي كالعادة إذا أطلقت على الإنسان فيرجع كلامه إلى مقاله الامام وحينئذ لا غبار عليه، وما ذكره بيان لوجه الاستعمال العرفي فلا يرد عليه شيء. وهو كما ترى، وعلى طرز مقاله الامام يقال فيمن حلف لا يركب دابة فركب كافرأ أنه لا يحنث مع أن الله سبحانه سمي الكافر دابة في قوله تعالى: (لئن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وفي الكشف بياناً لعدم إطلاق اللحم على السمك عرفاً أنه إذا قال واحد لعلامة اشتريته الدرهم لحماً فجاء بالسمك كان حقيقاً بالانكار عليه أي وهو دليل على عدم إطلاق اللحم عليه في العرف فحيث كانت الايمان منبئة على العرف لم يحنث بأكله. واعترض بأنه لو قال لعلامة: اشتر لحماً فاشترى لحم عصفور كان حقيقاً بالانكار مع الحنث بأكله. وتعقب بأن الانكار إنما جاء من ندرة اشتراء مثله لأنه غير متعارف وفيما نحن فيه اشتراء السمك ولحمه متعارف فليس محل الانكار الا عدم إطلاق اللحم عليه ﴿ وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَةً ﴾ كاللؤلؤ والمرجان ﴿ تَلْبَسُونَهَا ﴾ أي تلبسها نساءكم وجهه ذلك بأنه أسند إلى الرجال لا اختلاطهم بالنساء وكونهم متبوعين أو لأنهم سبب لتزيين قاتن يزين ليحسن في أعين الرجال فكان ذلك زينة لهم ولباسهم.

قال ابن المنير: والله تعالى در مالك رضي الله تعالى عنه حيث جعل للزوج الحجر على زوجته فيما له بال من مالها، وذلك مقدر بالزائد على الثالث لحقه فيه بالتجمل، فانظر إلى المكنة حظ الرجال من مال النساء ومن يزينهن حتى جعل كحظ المرأة من مالها وزينتها فغير عن حفظه في لبسها بلبسه كما يعبر عن حفظها سواء مؤبداً بالحديث المروى في الباب اهـ. ويفهم منه جواز اعتبار المجاز في الطرف، وصرح بذلك بعضهم وفسر (تلبسون) بتمتعون وتلذذون، ويجوز أن يكون المجاز في النقض وما أظهر في التفسير مراد في النظم، وقيل: الكلام على التغليب أومن باب بنو فلان قتلوا زيداً ففيه استناد ما للبعض إلى الكل. وتعقب بأنه وجه لسلك الوجيهين أما الاول فلعدم التلبس بالمسند وهو اللبس، وأما الثاني فلا أنه لا يتم بدون المجاز في الطرف فلا وجه للدول عن اعتباره على النحو السابق إلى هذا، وقال بعضهم: لا حاجة إلى كل ذلك فانه لا مانع من تزين الرجال باللؤلؤ. وتعقب بأنه بعد تسليم أنه لا مانع منه شرعاً بخلاف للعادة المستمرة فيأباه لفظ المضارع الدال على خلافه، ولا يصح ما يقال: إن في البحر زمرداً بحرياً وبفرض الصحة يجيء هذا أيضاً، ولعله لما أن النساء أمورات بالحجاب وإخفاء الزينة عن غير المحارم اخني التصريح بنسبة اللبس اليهن ليكون اللفظ كاللحنى. واستدل أبو يوسف ومحمد عليهما الرحمة بالآية على أن اللؤلؤ يسمى حلياً حتى لو حلف لا يلبس حلياً فلبسه حنث، وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول: لا يحنث لأن اللؤلؤ وحده لا يسمى حلياً في العرف وباتمه لا يقال له باتم الحلي كذا في أحكام الجصاص. واستدل بعضهم بالآية على أنه لا زكاة في حلي النساء، فأخرج ابن جرير عن أبي جعفر أنه سئل هل في حلي النساء صدقة؟ قال: لا هي كما قال الله تعالى: (حلية تلبسونها) وهو كما ترى، ثم إن اللحم الطري يخرج من البحر العذير البحر

الملح والحلية إنما تخرج من الملح، وقيل: إن العذب يخرج منه لؤلؤ أيضاً ألا أنه لا يلبس الا قليلا والكثير التداوى به، ولم نر من ذكر ذلك في أكثر الكتب المصنفة لذكر مثل ذلك.

وأخرج البزار عن أبي هريرة قال: ظم الله تعالى البحر الغربي وظم البحر الشرقي فقال للبحر الغربي: إني حامل فيك عبداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أغرقهم قال: بأسك في نواحيك وحرمة الحلية والصيد وظم هذا البحر الشرقي فقال: إني حامل فيك عبداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أحملهم على يدي وأكون لهم كالوادة لولدها فأنا به سبحانه الحلية والصيد، وأخرج نحو ذلك ابن أبي حاتم من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص عن كعب الاحبار، والله تعالى أعلم بصحة ذلك، وظاهر كلام الأكرمين حمل (البحر) في الآية على البحر الملح وهو مملوء من السمك بل قيل إن السمك يطلق على كل ما فيه من الحيوانات ولا يكون اللؤلؤ الا في مواضع مخصوصة منه.

﴿وَتَرَى الْفُلْكَ﴾ السفن ﴿مَوَآخِرَ فِيهِ﴾ جوارى فيه جمع مخرة بمعنى جارية، وأصل المخر الشق يقال: مخر الماء الأرض إذا شققا، وسميت السفن بذلك لأنها تشق الماء بمقدمها، وقال الفراء: هو صوت جرى الفلك بالرياح ﴿وَلَتَبْتَغُوا﴾ عطف على تستخرجوا وما عطف عليه وما بينهما اعتراض لتحديد مبادىء الابتغاء ودفع كونه باستخراج الحلية، وعدل عن نمط الخطاب السابق واللاحق - أعني خطاب الجمع إلى خطاب المفرد - المراد به كل من يصلح للخطاب ايذاناً بأن ذلك غير مسوق مساقهما، وإجاز ابن الأنباري أن يكون معطوفاً على علة مخدرة أي لتبتغوا بذلك ولتبتغوا، وأن يكون متعلقاً بفعل مخدوف أي فعل ذلك لتبتغوا، وهو تكلف يفني الله تعالى عنه ﴿مَنْ فَضَّلَهُ﴾ من سعة رزقه بركوبها للتجارة ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ تقومون بحق نعم الله تعالى بالطاعة والوحيد، ولعل تخصيص هذه النعمة بالتعقيب بالشكر لأنها أقوى في باب الانعام من حيث أنه جعل ركوب البحر مع كونه مظنة الهلاك لأن رايه كإقال عمر رضي الله تعالى عنه ودعى عود سبياً للارتفاع وحصول المعاش وهو من كمال النعمة لقطع المسافة الطويلة في زمن قصير مع عدم الاحتياج الى الخل والترحال والحركة مع الاستراحه والسكون، وما أحسن ما قيل في ذلك :

وإنا لفي الدنيا كركب سفينة نظن وقوفا والزمان بنا يسرى

وعدم توسيط الفوز بالمطلوب بين الابتغاء والشكر قيل للايذان باستغنائه عن التصريح به وبمصولهما معاه واستدل بالآية على جواز ركوب البحر للتجارة بلا كراهة واليه ذهب جماعة، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عمر أنه كان يركب ركوب البحر الثلاث غاز أو حجاج أو معتمر ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ﴾ أي جبالاً ثوابت، وقد مر تمام الكلام في ذلك ﴿أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ أي كراهة أن تميد أو تلتاميد، والميد اضطراب الشيء العظيم، ووجه كون الالقاء مانعا عن اضطراب الأرض بأنها كسفينة على وجه الماء والسفينة إذا لم يكن فيها أجرام ثقيلة تضطرب وتميل من جانب إلى جانب بأدنى شيء. وإذا وضعت فيها أجرام ثقيلة تستقر فكذا الأرض لولم يكن عليها هذه الجبال لاضطربت فالجبال بالنسبة اليها كالأجرام الثقيلة الموضوعة في السفينة بالنسبة اليها وتعبه الامام لوجهه . الاول على مذهب الحنابلة بأن حركة الاجسام وأسكونها لطباثتها أن الأرض أثقل من الماء فيلزم أن تغوص فيه لأن تطفو أو ترسى بالجبال وهذا بخلاف السفينة فانها متخذة من الخشب

وبين أجزائه هواء يمنع من السكون ويقضي به إلى الميد لولا الثقل. والثاني على مذهب أهل الحق القائلين بأنه ليس للأجسام طبائع تقتضي السكون أو الحركة فأسكن ساكن ومتحرك متحرك في بر وبحر إلا بحض قدرة الله تعالى وحده . والثاني أن أرساء الأرض بالجبال كالثابت وتبقى واقفة على وجه الماء إنما يعقل إذا كان الماء الذي استقرت على وجهه ساكناً وحينئذ يقال: إن قيل إن سبب سكونه في حيزه الخصوص طبيعته المخصوصة فلم لا يقال في سكون الأرض في هذا الحيز أنه بسبب طبيعتها المخصوصة أيضاً، وإن قلنا: إنه بمحض قدرته سبحانه فلم لم يقل: إن سكون الأرض أيضاً كذلك فلا يعقل الأرساء بالجبال على التقديرين. والثالث أنه يجوز أن تمدد الأرض بكليتها ولا تظهر حركتها ولا يشعر بها أهلها ويكون ذلك نظير حركة السفينة من غير شعور راكبيها بها ولا بأى ذلك الشعور بحركتها عند احتقان البخار فيها لأن ذلك يكون في قطعة صغيرة منها وهو يجرى مجرى الاختلاج الذي يحصل في عضو معين من البدن، ثم قال: والذي عندى في هذا الموضوع المشكل أن يقال: ثبت بالدلائل اليقينية أن الأرض كرة وثبت أن هذه الجبال على سطح الكرة جارية بجرى خشونات تحصل على وجه هذه الكرة وحينئذ نقول لو فرضنا أن هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت ملاء خالية عنها لصارت بحيث تتحرك على الاستدارة كالأفلاك لبساطتها أو تتحرك بأدنى سبب للتجريك فلما خلقت هذه الجبال وكانت كالخشونات على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بتقلها نحو المركز فصارت كالآوتاد لمنعها إياها عن الحركة المستديرة اهـ وقد تابع الامام في هذا الحل العلامة البيضاء، واعترض عليه بأنه لا وجه لما ذكره على مذهب أهل الحق ولا على مذهب الفلاسفة، أما الأول فلا نذات شيء لا تقتضي تحركه وأما ذلك بارادة الله تعالى، وأما الثاني فلا نالفلاسفة لم يقولوا: إن حق الأرض أن تتحرك بالاستدارة لأن في الأرض ميلاً مستقيماً وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما ذكروا في الطبيعي . وأورد أيضاً على منع الجبالها من الحركة أنه قد ثبت في الهندسة أن أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسوخ إلى قطر الأرض نسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع ولأرب في أن ذلك القدر من الأشميرة لا يخرج تلك الكرة عن الاستدارة بحيث يمنعها عن الحركة، وكذا حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض، ثم قيل: الصحيح أن يقال خلق الله تعالى الأرض مضطربة لحكمة لا يعلمها إلا هو ثم أرساها بالجبال على جريان عادته في جعل الأشياء منوطه بالأسباب، وقال بعض المحققين في الجواب: إن المقصود أن الأرض من حيث كونها كرة حقيقة بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصراً كان حقها أحد الأمرين لأنها من تلك الحثيثة إما ذوميل مستدير كالأفلاك فكان حقها حينئذ أن تتحرك مثلها على الاستدارة وإما ذوميل مستقيم تحقها السكون لكنها تتحرك بأدنى قاصر، أما السكون فلا نالجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لما يتحرك حركة طبيعية آتية لاستزامها الخروج عن الحيز الطبيعي ولا يتصور من الأرض الحركة الإرادية لكونها عديدة الشعور، وأما التحرك بأدنى قاصر فيحكم به بالضرورة من له تخيل صحيح، واستوضح ذلك من كرة حقيقة على سطح حقيقي فانها لا تمامه لا ابتغطة فأدنى شيء ولو نفخة تندرج عن مكانها. نعم الواقع في نفس الأمر أحد الأمرين معنا وذكرهما توسيع للدائرة وهو أمر شائع فيما بينهم فيندفع قوله: وأما الثاني فلا نالفلاسفة الخ، وأما قوله: إنه قد ثبت في الهندسة الخ فيجوابه أنهم قد صرحوا في كتب الهيئة بأن في كل إقليم ثلاثين جبلاً بل أكثر فنسبة كل جبل وإن كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز أن يكون مجموعها مانعاً عن حركتها كالجبل المؤلف من الشعرات المخالف

حكمه حكم كل شجرة، على أن تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حر كثرها باعتبار الثقل وثقل هذه الجبال بكاد أن يقاوم ثقل الأرض لأن الجبال أجسام صلبة حجرية والأرض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي أترقت عليها حبات من حديد، وما يقال: من أن فيه غير ذلك ابتناء على قواعد الفلسفة فلا يطعن فيه لأن ذلك لا ابتناء غير مضر إن لم يخالف القواعد الشرعية كما فيما نحن فيه، واعترض على مادعي المنترض صحته بأنه يرد عليه ما أورده، وظنى أنه بعد الوقوف على مراده لا يرد عليه شيء مما ذكر، ونحن قد أسلفنا نحوه واطنينا الكلام في هذا المقام وممه يظهر ما هو الاوفق بقواعد الاسلام، ثم ما ذكره المجيب من أن المصرح به في كتب الهيئة أن في كل اقليم ثلاثين جبلاً أكثر خلاف المشهور وهو أن في الاقليم الاول عشرين وفي الثاني سبعة وعشرين وفي الثالث ثلاثة وثلاثين وفي الرابع خمسة وخمسين وفي الخامس ثلاثين وفي كل من السادس والسابع أحد عشر والمجموع مائة وسبعة وثمانون جبلاً على أن كلامه لا يخلو عن مناقشة فتدبر، ومعنى (ألقى) على ما نقل ابن عطية عن المتأولين خلق وجعل، واختار هو أنه أخص من ذلك وذلك أنه يقتضي أن الله سبحانه أوجد الجبال من محض قدرته واختراعه لا من الأرض ووضعها عليها وأيد بأخبار رووها في هذا المقام وقد تقدم بعضها، ولم يعد بعلی كما في قوله تعالى: (وألقى عليك حبة مني) للإشارة إلى كمال الجبال ورسوخها وثباتها في الأرض حتى كأنها مسامير في ساجة وانظر هل تعد من الأرض فيبحث من حلف لا يجلس على الأرض إذا جلس عليها أم لا فلا يبحث لم يحضرنى من تعرض لذلك، والظاهر الاول لعد العرف لإياها منهن وإن كان ظاهر هذه الآية كغيرها عدم العد، وقوله تعالى: (وأنهاراً) عطف على رواسى والعامل فيه (ألقى) لأننا تسلفنا عليه باعتبار ما فيه من معنى الجبل والخلق أو تضمينه إياه، وعلى التقديرين لا اضمار وهو الذى اختاره غير واحد، وجوز أن يكون مفعولاً به لفعل مضمر وليس اجماعاً خلافاً لابن عطية، أى وجعل أو خلق أنهاراً نظير ما قيل في قوله • علقها تبناً وماء بارداً • وقدر أبو البقاء شقو العطف حيثئذ من عطف الجبل وكأنه لما كان أغلب منابع الأنهار من الجبال ذكر الأنهار بعد ما ذكر الجبال، وقوله تعالى: (وسبلاً) عطف على (أنهاراً) أى وجعل طرقاً لمقاصدكم ﴿لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ ١٥﴾ لها فالتعليل بالنظر إلى قوله تعالى: (وسبلاً) كإظهار الظاهر، ويجوز أن يكون تعليلاً بالنظر إلى جميع ما تقدم لأن تلك الآثار العظام تدل على بطلان الترك، وقيل: تدل على وجود فاعل حكيم في قوله تعالى: (تهتدون) تورية حيثئذ ﴿وَعَلَامَاتٌ﴾ معالم يستدل بها السابلة من نحو جبل ومنهل ورائحة تراب، وقد حكى أن من الناس من يشم التراب فيعرف بشمه الطريق وانها مسلوكة أو غير مسلوكة ولذا سميت المسافة مسافة أخذاً لها من السوف بمعنى الشم، وأخرج ابن جرير. وغيره عن ابن عباس أنها معالم الطرق بالنهار. وعن الكلبي أنها الجبال. وعن قتادة أنها النجوم، وقال ابن عيسى: المراد منها الامور التي يعلم بها ما يرد من خط أولفظ أو إشارة أو هيئة، والظاهر ما ذكر أولاً، وأغرب ما فسرته به وأبعده أن المراد منها حيتان طوال رقاق كالحيات في ألوانها وحرركاتها تكون في بحر الهند الذى يسار اليه من اليمن، سميت بذلك لأنها إذا ظهرت كانت علامة للوصول إلى بلاد الهند وأمانة للنجاة ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ١٦﴾ بالليل في البر والبحر، والمراد بالنجم الجنس فيشمل الخنس وغيرها مما يهتدى به، وعن السدي تخصيص ذلك بالثر ياو الفرقدين وبنات نكش والجدي، وعن الفراء

تخصيصه بالجدى والفرقدن ، وعن بعضهم أنه الثريا فإنه علم بالغلبة لها ، ففي الحديث إذا طلع النجم ارتفعت العاهة ، وقال الشاعر :

حتى إذا ما استقر النجم في غلس وغرير البقل ملوى ومحسود

وعن ابن عباس أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك فقال: هو الجدى ولوصح هذا لا يعدل عنه ، والجدى هو جدى الفرقه ، وهو على ما في المغرب يفتح الجيم وسكون الدال والمنجمون يصغرونه فرقاينه وبين البرج ، وقيل : إنه كذلك لغة ، واستدل على إرادة ما يعم ذلك بما في المواضع عن الحسن أنه قرأ ، وبالنجم (بضمين) وعن ابن وثاب أنه قرأ بضم فسكون فإن ذلك في القراءتين جمع كسقف وسقف ورهن ورهن والتسكين قبل للتخفيف ، وقيل : لغة والقول بأن ذلك جمع على فعل أولى مما قيل : إن أصله النجوم فحذفت الواو ؛ وزعم ابن عصفور أن قولهم : النجم من ضرورة الشعر وأنشد :

إن الذي قضى بذا قاض حكم أن يرد الماء إذا غاب النجم

وهو نظير قوله : حتى إذا ابتلت حلاقيم الحلقه والضمير يحتمل أن يكون عاما لكل سالك في البر والبحر من المخاطبين فيما تقدم ، وتغيير التعبير للالتفات ، وتقديم الجار والمجرور للفاصلة والضمير المنفصل للتقوى ، ويحتمل أن يكون الضمير لقريش لأنهم كانوا كثيرى الاسفار للتجارة مشهورين بالاهتداء في مسائرهم بالنجم ، وأخراج الكلام عن سنن الخطاب ، وتقديم الجار والضمير للتخصيص كأنه قيل : وبالنجم خصوصا هؤلاء خصوصا يهدون ، فالاعتبار بذلك والشكر عليه بالترجيد لهم وأوجب عليهم ، وجعل بعضهم الآية أصلا لمراعاة النجوم لمعرفة الاوقات والقبلة والطرق فلا بأس بتعلم ما يفيد تلك المعرفة ، لكن معرفة عين القبلة على التحقيق بالنجوم متعسر بل متعذرا فأفاده العلامة الرباني أبو العباس أحمد بن البناء لأنه إن اعتبر ذلك بما يسامت رؤس أهل مكة من النجوم فليس مسقط العمود منه على بسيط مسكة هو العمود الواقع منه على بسيط غيرهما من المدن ، وإن اعتبر بالجدى فلا يلزم من أن يكون في مكة على الكنف أو على المنكب أن يكون في غيرها كذلك إلا أن يكون في دائرة السمعت المارة برؤس أهل مكة والبلد الآخر ، وذلك مجهول لا يتوصل إليه إلا بمعرفة ما بين الطولين والعرضين وهو شيء اختلف في مقداره ولم يتعين الصحيح فيه ، وقول من قال : إن ذلك يعرف بمحمل المصلى مثلا الشمس بين عينيها إذا استوت في كبد السماء أطول يوم في السنة ففى فعل ذلك فقد استقبل البيت إن أراد بكبد السماء فيه كبد سماء بلده فليس بصحيح لأن الشمس لا تستوى في كبد السماء في وقت واحد في بلدين متباينين كثيرا ، وإن أراد به كبد سماء مكة فلا يعلم ذلك في بلد آخر إلا بمعرفة ما بين البلدين في الطول ، وقد سمعت ما في ذلك من الاختلاف ، ويقال نحو هذا فيما يشبه ما ذكر بل قال قدس سره : إن معرفة ذلك على التحقيق بما يذكرونه من الدائرة الهندية ونحوها متعذر أيضا لأن مبنى جميع ذلك على معرفة الاطوال والعروض ودون تحقيق ذلك خراط القتاد ، فلا ينبغي أن يكون الواجب على المصلى الاتخري الجهة ومعرفة الجهة تحصل بالنجوم وكذا بغيرها ما هو مذكور في محله (أفمن يخلق) ماذكر من المخلوقات البديعة أو يخلق كل شيء يريد (كَلَّا لَا يَخْلُقُ) شيئا ماجيلا أو حقيرا ، وهو تكيت للكفرة وإبطال لأشراكهم وعبادتهم غيره تعالى شأنه من الأصنام بانكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينه سبحانه وبينه بعد تعداد ما يقتضي ذلك اقتضاء ظاهرا ،

وتعقيب المهمة بالفاء لتوجيه الانكار إلى ترتب توهم المشابهة المذكورة على ما فعل سبحانه من الامور العظيمة الظاهرة الاختصاص به تعالى شأنه المعلومه كذلك فيما بينهم حسبا يؤذن به غير آية ، والاقتصار على ذكر الخلق من بين ما تقدم لكونه أعظمه وأظهره واستتباعه اياه أو لكون كل من ذلك خلقا مخصوصا أى أبعد ظهور اختصاصه سبحانه بمبدئية هذه الشؤون الواضحة الدالة على وحدانيته تعالى وتفرده بالالوهية واستحقاق العبادة بتصور المشابهة بينه وبين ما هو بمعزل عن ذلك بالمرّة كما هو قضية اشراككم ، وكان حق الكلام بحسب الظاهر في بادى النظر أفمن لا يخلق كمن يخلق، لكن قيل: حيث كان التشبيه نسبة تقوم بالتنسيب واختيار ما عليه النظم الكريم مراعاة لحق سبق الملئكة على العدم وتقاديا عن توسط عدما بينها وبين جزئياتها المفصلة قبلها وتبينا على كمال قبح ما فعلوه من حيث أن ذلك ليس مجرد رفع أصنامهم عن محلها بل هو حط لمنزلة الربوبية إلى مرتبة الجداد ولا ريب أنه أفبح من الأول ، والمراد بمن لا يخلق كل ما هذا شأنه من ذوى العلم فالملائكة وعيسى عليهم السلام وغيرهم كالاصنام ، وأتى (بمن) تغليبا لذوى العلم على غيرهم مع ما فيه من المشاكلة أو ذو العلم خاصة ويعرف منه حال غيرهم بدلالة النص ، فإن من يخلق حيث لم يكن كمن لا يخلق وهو من جملة ذوى العلم فما ظنك بالجاد ، وقيل : المراد به الاصنام خاصة ، والتعبير (بمن) إما للمشاكلة أو بناء على ما عند عبدتهما ، والاولى ما تقدم ، ودخول الاصنام في حكم عدم المشابهة إما بطريق الاندراج أو بطريق الانفهام بدلالة النص على الطريق البرهاني قاله بعض المحققين . واستدل بالآية على بطلان مذهب المعتزلة في زعمهم أن العباد خالقون لأفعالهم . وقال الشهاب بعد أن قرر تقدير المفعول عاما على طرز ما ذكرنا : وجوز أن يكون العموم فيه مأخوذا من تنزيل الفعل منزلة اللازم أنه علم من هذا عدم توجه الاحتجاج بها على المعتزلة في إبطال قولهم بخلق العباد أفعالهم كما وقع في كتب السلام لأن السلب السكلي لا ينافي الإيجاب الجزئى اه حسبا وجدناه في النسخ التي بأيدينا ولعلها سقيمة والافلاطن ذلك الاكبره جواد وهو ظاهر (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ١٧) أى الاتلا حظون فلا تذكرون ذلك فانه لجلاؤه لا يحتاج إلى شيء سوى التذكر وهو مراجعة ما سبق تصويره وذهل عنه ، وقدر بعضهم المفعول عدم المساواة ، وذكر أنه لعدم سبقه حتى يتصور فيه حقيقة التذكر بأن يتصور ويذهل عنه جعل التذكر استعارة تصريحية للعلم به ، وقيل : الاستعارة مكنية في المفعول المقدر واثبات التذكر تخييل فذكره

(وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَأَتَّخِذُوهَا كَذِبًا كَرِيمًا) كذا كبر اجمالى لنعمه تعالى بعد تعدد طائفة منها ، وفصل ما بينهما بقوله تعالى: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) كما قيل للبادرة الى الزام الحجية والقام الحجر ل اثر تفصيل ما فصل من الأفاعيل التي هي أدلة التوحيد ، ودلائلها عايه وإن لم تكن مقصورة على حيثية الخلق ضرورة ظهور دلالتها عليه من حيثية الانعام أيضا لكنها حيث كانت من مستتبعات الحيثية الأولى استغنى عن التصريح بها ثم بين حالها بطريق الإجمالى أى إن تعدوا نعمه تعالى الفائضة عليكم بما ذكر وما يذ كر لا تطيقوا حصرها وضبط عددها فضلا عن القيام بشكرها ، وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك حسبا من الله تعالى به (إِنَّ اللَّهَ لَنَفُورٌ) حيث يستمر ما فرط منكم من كفر انها والاخلاق بالقيام بحقوقها ولا بما جعلكم بالعقوبة على ذلك (رَحِيمٌ ١٨) حيث يفرضها عليكم مع استحقاقكم للقطع والحرمان بما تأتون وما تذررون من أصناف الكفر والعصيان

التي من جعلها المساواة بين الخالق وغيره ، وكل من ذنك الستر والافاضة نعمة وأما نعمة ، فالجمله لتعليل للحكم بعدم الاحصاء ، وتقديم المغفرة على الرحمة لتقدم التخلية على التحلية ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ ﴾ أى تضمرونه من العقائد والأعمال ﴿ وَمَا تُعْلِنُونَ ١٩ ﴾ أى تظهرونه منها ، وحذف العائد لمراعاة الفواصل أى يستوى بالنسبة إلى علمه سبحانه المحيط بالامرآن ، وفي تقديم الأول على الثاني تحقيق للمساواة على أبلغ وجه ، وفى ذلك من الوعيد والدلالة على اختصاصه تعالى بصفات الالهية ما لا يخفى ، أما الأول فلأن علم الملك القادر بخالفة عبده يقتضى مجازاته ، وكثيرا ما ذكر علم الله تعالى وقدرته وأريد ذلك ، وأما الثانى فبناء على ما قيل : إن تقديم المسند اليه فى مثل ذلك يفيد الحصر ، ومن هنا قيل : إنه سبحانه أبطال شركهم للاصنام أولا بقوله تعالى : (أقمن يخلق كمن لا يخلق) وأبطله ثانيا بقوله تبارك اسمه : (والله يعلم) الخ كأنه قيل : إنه تعالى عالم بذلك دون ما تشر كون به فانه لا يعلم ذلك بل لا يعلم شيئا أصلا فكيف يعد شركيا لعالم السر والخصيات •

وفى الكشف أن فى الجملة الأولى اشعارا بأنه تعالى وما ظفهم حق الشكر لعدم الامكان وتجاوز سبحانه عن الممكن إلى السهل المسور ، وفى الثانية ما يشعر بأنهم قصرُوا فى هذا المسور أيضا فاستحقوا العتاب • ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾ شروع بتحقيق أن آلهتهم معزول عن استحقاق العبادة وتوضيحه بحيث لا يبقى فيه شائبة رب بتعداد أحوالها المنافية لذلك منافية ظاهرة ، وكأنها إنما شرحت مع ظهورها للتنبيه على كمال حماقة المشركين وأنهم لا يعرفون ذلك إلا بالتصريح أى والآلهة الذين تعبدونهم أيها الكفار ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ سبحانه ﴿ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً ﴾ من الاشياء أصلا أى ليس من شأنهم ذلك ، وذكر بعض الأجلة أن ذكر هذا بعد نفي التشابه والمشاركة للاستدلال على ذلك فكأنه قيل : هم لا يخلقون شيئا ولا يشارك من يخلق من لا يخلق فينتج من الثالث هم لا يشاركون من يخلق ويلزمه أن من يخلق لا يشاركهم فلا تكرار ، وقيل عليه : إنه مبنى على أن من يخلق ومن لا يجرى على غير معين ، ويفهم من سابق كلام هذا البعض أنه بنى الكلام على أن الأول هو الله تعالى والثاني الاصنام ، ويقتضى تقريره هناك عدم الحاجة إلى هذه المقدمة للعلم بها وكونها مفروغا عنها ، فالوجه أن التكرار لمزاوجة قوله تعالى : ﴿ وَهُمْ يُخْلَقُونَ ٢٠ ﴾ وتعبق بأن المصريح بالعموم فى الموضعين وأما التخصيص فيهما بما ذكر فلا من من يخلق عندنا مخصوص به تعالى فى الخارج اختصاص الكوكب النهارى بالشمس وإن عم باعتبار مفهومه ، ومن لا يخلق وإن عم ذهنيا وخارجا فتفسيره بمن عبد لاقتضاء المقام له ، ومقتضى التقرير ليس عدم الحاجة الى المقدمة بل هو كونها فى غاية الظهور بحيث لا يحتاج الى اثباتها وهذا مصحح لكونها جزءا من الدليل ، وإذا ظهر المراد بطل الايراد ، ولعل الاوجه فى توجيه الذكر ما أشرنا اليه أولا ، وحيث أنه لا تلازم أصلا بين نفي الخالقية وبين الخلوقة اثبت ذلك لهم صريحا على معنى شأنهم أنهم يخلقون اذ الخلوقة مقتضى ذواتهم لانها مكنته مفترقة وجودها وبقائها الى الماعل ، وبناء الفعل للمفعول - فاقال بعض الاجلة - لتحقيق التضاد والمقابلة بين ما أثبت لهم وما نفى عنهم من وصف الخالقية والمخلوقية ولا يذان بعدم الحاجة الى بيان الماعل لظهور اختصاص بفاعله جل جلاله ، ولعل تقديم الضمير هنا لمجرد التقوى ، والمراد بالخلق منفيا ومثباتا المعنى المتبادر منه •

وجوز أن يراد من الثاني التحت والتصوير بناء على أن المراد من الذين يدعونهم الاصنام ، والتعبر عنهم بما يعبر عنه عن العقلاء لمعاملتهم إياهم معاملتهم ، والتعبر عن ذلك بالخلق لرعاية المشاطة ، وفي ذلك من الإيما بزيد ركاكة عقول المشركين مافيه حيث أشركوا بخلقهم مخلوقهم ، وإرادة هذا المعنى من الاول أيضاً ليست بشئ. إذ القدرة على مثل ذلك الخالق ليست بما يدور عليه إستحقاق العبادة أصلاً. وقرأ الجمهور بالتاء المثناة من فوق في (تسرون. وتعلنون. وتدعون) وهي قرأة مجاهد . والاعرج . وشيبة. وأبي جعفر وهيرة عن عاصم ، وفي المشهور عنه أنه قرأ بالياء آخر الحروف في الاخير وبالتاء في الاولين ، وقرئت الثلاثة بالياء في رواية عن أبي عمرو . وحزمة ، وقرأ الاعشى (والله يعلم الذي تبدون وما تكتمون والذين تدعون) النخ بالتاء من فوق في الأفعال الثلاث ، وقرأ طلحة (ماتخفون وما تعلنون. وتدعون) بالتاء كذلك، وحملت القراءتان على التفسير لمخالفتهم السواد المصحف ، وقرأ محمد النجاشي (يدعون) بضم الياء. وفتح العين مبنياً للفعول أى يدعونهم المكفار ويعبدونهم ﴿ أَمَوَاتٌ ﴾ خبر ثان للوصول أو خبر مبتدأ محذوف أى هم أموات ، وصرح بذلك لما أن إثبات المخلوقية لهم غير مستدع لنفي الحياة عنهم لما أن بعض المخلوقين أحياء، والمراد بالموت على أن يكون المراد من المخبر عنه الاصنام عدم الحياة بلا زيادة عما من شأنه أن يكون حياً وقوله سبحانه: ﴿ غَيْرَ أَحْيَاءٍ ﴾ خبر بعد خبر أيضاً أوصفة (أموات) وقائدة ذكره التأكيد عند بعض، وأختير التأسيس وذلك أن بعض مالا حياة فيه قد تعبره الحياة كالنطفة فيجى به للاحتراز عن مثل هذا البعض فسكانه قيل : هم أموات حالا وغير قابلين للحياة، ألا ، وجوز أن يكون المراد من المخبر عنه بما ذكر ما يتناول جميع معبوداتهم من ذوى العقول وغيرهم فيرتكب في (أموات) عموم المجاز ليشمل ما كان له حياة ثم مات كزير أو سيوت كيمسى والملائكة عليهم الصلاة والسلام وما ليس من شأنه الحياة أصلاً كالاصنام ه (غير أحياء) على هذا إذا فسر بغير قابلين للحياة يكون من وصف الكل بصفة البعض ليكون تأسيساً في الجملة وإذا اعتبر التأكيد فالأمر ظاهر ، وجوز أن من أولئك المعبودين الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكان اناس من المخاطبين يعبدونهم ، ومعنى كونهم أمواتاً أنهم لا بد لهم من الموت وكونهم غير أحياء غير تامة حياتهم والحياة التامة هى الحياة الذاتية التى لا يرد عليها الموت ، وجوز في قرأة (والذين يدعون) بالياء آخر الحروف أن يكون الاموات هم الداعين ، وأخبر عنهم بذلك تشبيهاً لهم بالأموات لكونهم ضلالاً غير مهتدين ، ولا يخفى مافيه من البعد ﴿ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ٣١ ﴾ الضمير الاول للآلهة والثاني لعبدتها، والشعور العلم أو مباديه ، وقال الراغب : يقال شعرت أى أصبت الشعر ، ومنه استعير شعرت كذا أى علمت علماً في الدقة كإصابة الشعر ، قيل : وسى الشاعر شاعراً لفطنته ودقة معرفته ، ثم ذكر أن الشاعر الحواس وأن معنى لا تشعرون لا تدركون بالحواس وأن لو قيل في كثير مما جاء فيه لا تشعرون لا تعقلون لم يجز إذ كثير مما لا يكون محسوساً يكون معقولاً ، و « ايان » عبارة عن وقت الشئ ويقارب معنى متى ، وأصله عند بعضهم أى أو أن أى وقت فحذف الالف ثم جعل الروا ياء وأدغم وهو كما ترى ه

وقرأ أبو عبد الرحمن « إيان » بكسر الهمزة وهى لغة قومه سليم ، والظاهر أنه معمول ليبعثون والجملة في موضع نصب - يشعرون - لأنه معلق عن العمل أى ما يشعر أولئك الآلهة متى يعث عبدهم ، وهذا من باب التهمكهم

بناء على ارادة الاصنام لأن شعور الجناد بالامور الظاهرة يدهى الاستحالة عند كل أحد فكيف بما لا يعلمه الا العلم الخبير . وفي البحر أن فيه تهكما بالمشركون وأن آلهتهم لا يعلمون وقت بعثهم ليجازوهم على عبادتهم ايهم ، ولعل هذا جار على سائر الاحتمالات في الآلهة ، وفيه تنبيه على أن البعث من لوازم التكليف لأنه للجزاء والجزاء للتكليف فيكون هو له وأن معرفة وقته لا بد منه في الاولوية ، وقيل : ضميرا يشيرون- ويعنون (لآلهة ويازم من نفي شعورهم بوقت بعثهم نفي شعورهم بوقت بعث عبدتهم وهو الذي يقتضيه الظاهر ، ومن جوز أن يكون المراد من الاوقات الكفرة الضلال جعل ضميري الجمع هنا لهم ، والكلام خارج مخرج الوعيد أى وما يشعر أولئك المشركون متى يبعثون الى التعذيب ، وقيل : الكلام تم عند قوله تعالى : (وما يشعرون) و (ايان يبعثون) ظرف لقوله سبحانه : ﴿لَهُمَّكَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ على معنى أن الاله واحد يوم القيامة نظير (مالك يوم الدين) قال أبو حيان : ولا يصح هذا القول لأن ايان إذ ذاك تخرج عما استقر فيها من كونها ظرفا اما استفهاما أو شرطيا وتمحض للظرفية بمعنى وقت مضافا للجملة بعده نحو وقت يقوم زيد أقوم ، على أن هذا التعلق في نفسه خلاف الظاهر ، والظاهر أن قوله سبحانه : (لهمكم) تصريح بالمدعى وتلخيص للنتيجة غيب اقامة الحجة ﴿فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وأحوالها التي من جعلتها البعث وما يعقبه من الجزاء ﴿قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ﴾ للوحدانية جاحدة لها اولالات الدالة عليها ﴿وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ۚ﴾ عن الاعتراف بها أو عن الآيات الدالة عليها ، والفاء للإيدان بأن اصرارهم على الإنكار واستمرارهم على الاستكبار وقع موقع النتيجة للدلائل الظاهرة والبراهين القطعية فهى للسببية كما في قولك : احسنت الى زيد فانه أحسن الى ، والمعنى انه قد ثبت بما قرر من الدلائل والحجج اختصاص الالهية به سبحانه فكان من نتيجة ذلك اصرارهم على الإنكار واستمرارهم على الاستكبار ، وبناء الحكم على الموصول للاشعار بعلية ما في حيز الصلة له ، فان الكفر بالآخرة وبما فيها من البعث والجزاء على الطاعة بالثواب وعلى المعصية بالعقاب يؤدي إلى قصر النظر على العاجل وعدم الالتفات الى الدلائل الموجب لانكارها وإنكار موداها والاستكبار عن اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام وإلايمان به ، وأما الايمان بها وبما فيها فيدعو لاحالة إلى الالتفات إلى الدلائل والتأمل فيها ورغبة ورهبة فيموت ذلك يقينا بالوحدانية وخضوعا لأمر الله تعالى قاله بعض المحققين *

ومن الناس من قال : المراد وهم مستكبرون عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه ، فيكون الإنكار إشارة إلى كفرهم بالله تعالى والاستكبار إشارة إلى كفرهم برسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والاول أظهر ، واستناد الإنكار إلى القلوب لأنها عمله وهو أبانغ من استناده اليهم ، ولعله إنما لم يسلك في استناد الاستكبار مثل ذلك لأنه أثر ظاهر كما تشير اليه الآية بعد ، وقد قال بعض العلماء : كل ذنب يمكن التستر به وإخفاؤه إلا التكبر فانه فسق يازمه الاعلان ﴿لَا جَرَمَ﴾ أى حق أو حقا ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ﴾ من الإنكار ﴿وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ من الاستكبار ، وقال يحيى بن سلام . والنقاش : المراد هنا بما يسرون تشاورهم في دار الندوة في قتل النبي عليه الصلاة والسلام ، وهو كما ترى ، وأيا ما كان فالمراد من العلم بذلك (٢- ١٦- ج- ١٤- تفسير روح المعاني)

الوحيد بالجزاء عليه ، وأن وما بعدها في تأويل مصدر مرفوع - بلا جرم - بناء على ما ذهب إليه الخليل وسيبويه . والجمهور من أنها اسم مركب مع لاتركيب خمسة عشر وبعد التركيب صار معناها معنى فعل وهو حق فهي مؤولة بفعل . وأبو البقاء يؤولها بمصدر قائم مقامه وهو حقا ، وقيل : مرفوع - بجرم - نفسها على أنها فعل ماض بمعنى ثبت ووجب ولا نافية لكلام مقدر تكلم به السكفرة كقوله سبحانه : (لا أقسم) على وجه . وذهب الزجاج إلى أنه منصوب على المفعولية - لجرم - على أنها فعل أيضا لكن بمعنى كسب وفاعلها مستتر يعود إلى ما فهم من السياق ولا كما في القول السابق ، وقيل : إنه خبر (لا) حذف منه حرف الجر (جرم) اسمها ، والمعنى لاصداً ولا منع في أن الله يعلم الخ ، وقد مر تمام الكلام في ذلك •

وقرأ عيسى الثقفي (إن) بكسر الهمزة على الاستئناف والقطع مما قبله على ما قال أبو حيان ، ونقل عن بعضهم أنه قد يفنى (لا جرم) عن القسم تقول : لا جرم لآتينك حينئذ فتكون الجملة جواب القسم (إنه) جل جلاله (لا يحب المستكبرين ٢٣) أى مطلقا ويدخل فيه من استكبر عن التوحيد أو عن الآيات الدالة عليه دخولا أوليا ، وجوز أن يراد به أولئك المستكبرون والاول أولى ، وأياما كان فلاستفعال ليس للطلب مثله فيما تقدم ، وجوز كونه عاما مع حل الاستفعال على ظاهره من الطلب أى لا يجب من طلب الكبر فضلا عن انصف به ، وقد فرق الراغب بين الكبر والتكبر والاستكبار بعد القول بأنها متقاربة ، والحق أنه قد يستعمل بعضها موضع بعض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ذكر ذلك آنفاً وأظنه قد تقدم أيضا ، والجملة تعليل لما تضمنه الكلام السابق من الوعيد ، والمراد من نفى الحب البغض وهو عند البعض مؤول بنحو الانتقام والتعذيب ، والأخبار الناطقة بسوء حال المستكبر يوم القيامة كثيرة جدا •

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ) أى لأولئك المستكبرين ، وهو بيان لإضلالهم غيب بيان ضلالهم ، وقيل : الضمير لكفار قريش الذين كانوا - كما روى عن قتادة - يقعدون بطريق من يغدو على النبي ﷺ ليطلع على جليلة أمره فاذا مر بهم قال لهم : (مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ) على محمد عليه الصلاة والسلام (قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٢٤) أى ما كتبه الأولون كما قالوا : (اكتبناه) على (فإلا ساطير جمع أساطير جمع سطر فهو جمع الجمع ، وقال المبرد : جمع أسطورة كأرجوحة وأراجيح ومقصودهم من ذلك أنه لا تحقيق فيه ، وقيل : القائل لهم بعض المسلمين يعلموا ما عندهم وقيل : القائل بعضهم على سبيل التهمك وإلا فهو لا يعتقد إنزال شيء ، ومثل هذا يقال في الجواب عن تسميته بالمنزل في الجواب بناء على تقدير المبتدأ فيه ذلك ، ويجوز أن يسموه بما ذكر على الفرض والتسليم ليردوه كقوله : (هذا ربى) وقيل : قدره منزلا مجازاة ومشاكاة •

وفي الكشف ان (ماذا) منصوب - بأنزل - أى أى شيء أنزل ربكم أو مرفوع بالابتداء بمعنى أى شيء أنزله ربكم ، فاذا نصبت فمعنى (أساطير الأولين) ما تدعون نزوله ذلك ، وإذا رفعت فالمعنى المنزل ذلك كقوله تعالى : (ماذا ينفعون قل العفو) فيمن رفع اه ، وقد خفي تحقيق مراده على بعض المحققين ، فقد قال صاحب الفرائد : الوجه أن يكون مرفوعا بالابتداء بدليل رفع (أساطير) فان جواب المرفوع مرفوع وجواب المنصوب منصوب ولم يقرأ أحد هنا بالنصب •

وقال صاحب التفسير : إن في كلام الزمخشري نظرا وبينه بما بينه وأجاب بما أجاب ، وأطال الطيبي الكلام في ذلك ، وقد أجاد صاحب الكشف في هذا المقام فقال : إن قوله أو مرفوع بالابتداء بمعنى أى شئ أنزله إيضاح والا فالمعنى ما الذى أنزله على المصرح به فى المفضل اذ لا وجه لحذف الضمير من غير استتالة (١) مع أن اللفظ يحتمل النصب والرفع احتمالا سواء ، وعلى ذلك يلوح الفرق بين التقديرين ظهورا بينا ، فان المنصوب وإن دل على ثبوت أصل الفعل وأن السؤال عن المفعول متقاعد عن دلالة المرفوع فقد علم ان الجملة التى تقع صلة للموصول حقا ان تكون معلومة للمخاطب وأين الحكم المسلم المعلوم من غيره ، واذا ثبت ذلك فليعلم انه على تقديرين لم يطابق به الجواب لقوله فى (قالوا خيرا) طوبى به الجواب بخلاف (اساطير) وقوله هنا كقوله تعالى : (ماذا ينفعون) الى آخره فيمن رفع تشبيه فى العدول الى الرفع لا وجهه فان الجواب هنالك طبق السؤال بخلاف ما نحن فيه ، وإنما قدر ما تدعون نزوله على تقدير النصب لأن السائل لم يكن معتقدا لانزال محقق بل سئل عن تعيين ما سمع نزوله فى الجملة فيسكنى فى رده الى الصواب ما تدعون نزوله اساطير ، وأما على تقدير الرفع فلما دل على أن الانزال عنده محقق مسلم لانزاع فيه ، وإنما السؤال عن التعيين للمنزل أوجب بأن ذلك المحقق عندك اساطير تهكما إذ من المعلوم أن المنزل لا يكون اساطير فبولغ فى رده الى الصواب بالتهكم به وأنه بت الحكم بالتحقيق فى غير موضعه فأرى السائل أنه طوبى ولم يطابق فى الحقيقة بل بولغ فى الرد ، ويشبه أن يكون الأول جوابا للسؤال فيما بينهم أو الوافدين ، والثانى جوابا عن سؤال المسلمين على ما ذكر من الاحتمالين لا العكس على ما ظن ، وهذا هو الاشبه فى تقرير قوله الموافق لما ذكره من بعد على ما مره وجعل ما ذكره هنالك وجها ثالثا وأنه طوبى به الجواب ههنا وتوجيه اختلاف التقديرين ادعاء ونزولا بما مهدناه وإن ذهب اليه الجمهور تكلف عنه غنى اه . وقرئ (اساطير) بالنصب كما نص عليه أبو حيان . وغيره فانكار صاحب الفرائد من قلة الاطلاع (ليحملوا) متعلق - بقالوا - كما هو الظاهر أى قالوا ذلك لأن يحملوا (أوزارهم) أى آثامهم الخاصة بهم وهى آثام ضلالهم ، وهو جمع وزر ويقال للثقل تشبيها بوزر الجبل ، ويعبر بكل منهما عن الاثم كما فى هذه الآية ، وقوله تعالى ليحملوا آثامهم : (كاملة) لم ينقص منها شئ . ولم يكفر بنحو نكبة تصيهم فى الدنيا أو طاعة مقبولة فيها كما تكفر بذلك أوزار المؤمنين ، وقال الامام : معنى ذلك أنه لا يخفف من عذابهم شئ بل يوصل اليهم بكلية ، وفيه دليل على أنه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين اذ لو كان هذا المعنى حاصل للكل لم يكن لتخصيص هؤلاء الكفار به فائدة ، وحمل الازوار مجاز عن العقاب عليها . وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم انه بلغه ان الكافر يتمثل عمله فى صورة اقبح ما خلق الله تعالى وجها وأنته رجحا فيجلس الى جنبه كلما افزع شئ زاده وظلما يخاف شيئا زاده خوفا فيقول : بس الصاحب انت ومن أنت ؟ فيقول : وما تعرفنى ؟ فيقول : لا . فيقول : أنا علكم كان قبيحا فلذلك ترائى قبيحا وكان منتنا فلذلك ترائى منتنا طاطى . الى أركبك فطالما ركبتى فى الدنيا فبرك به وهو قوله تعالى : (ليحملوا أوزارهم كاملة) (يوم القيامة) ظرف ليحملوا (ومن أوزار الذين يضلونهم) أى وبعض اوزار من ضل

باضلالهم على معنى ومثل بعض اوزارهم - فن - تبعية لأن مقابله لقوله تعالى : (كاملة) يعين ذلك . والمراد بهذا البعض حصة السبب فالفضل والضال شريكان هذا يضلوه وهذا يطاوعه فتحاملان الوزر والضال اوزار غير ذلك وليست تلك محمولة ، وقال الاخفش : ان (من) زائدة اى واوزار الذين يضلونهم على معنى أنهم يعاقبون عقابا يكون مساويا لعقاب كل من اقدمى بهم ، والى الزيادة ذهب ابو البقاء واعترض على التبعض بأنه يقتضى ان المضل غير حامل كل اوزار الضال وهو مخالف للمأثور « من سنة سنة فعليه وزر هاووزر من عمل بها من غير أن ينقص ذلك من اوزارهم شيئا » وفيه ان المأثور يدل على التبعض لا أن بينهما مخالفة كما لا يخفى ، ولتوهم هذه المخالفة قال الواحدى : ان من للجنس أى ليحملوا من جنس اوزار الاتباع ، وتعبه أبو حيان بأن من التى لبيان الجنس لا تقدر بما ذكر وانما تقدر بقولنا الاوزار التى هى اوزار الذين يضلونهم فيؤول من حيث المعنى الى قول الاخفش وإن اختلفا فى التقدير ، ولام (ليحملوا) للعاقبة لأن الحمل مترتب على فعلهم وليس باعثا ولا غرضا لهم ، وعن ابن عطية انها تحتمل أن تكون لام التعليل ومتعلقة بفعل مقدر لاقوالوا اى قدر صدور ذلك ليحملوا ، ويحجى حديث تلميل أفعال الله تعالى بالاغراض وأنت تدرى أن فيه خلافاه وجوز فى البحر كونها لام الأمر الجازمة على معنى أن ذلك الحمل متحمم عليهم فبهم الكلام عند قوله سبحانه : (أساطير الأولين) والظاهر العاقبة ، وصيغه الاستقبال فى (يضلونهم) للدلالة على استمرار الاضلال أو باعتبار حال قولهم لاحال الحمل •

(بغير علم) حال من المفعول كأنه قيل : يضلون من لا يعلم انهم ضلال على الباطل ، وفيه تنبيه على أن كيدهم لا يروج على ذى لب وإنما يقدم الجهلة الأغبياء وفيه زيادة تعبير لهم وذم إذ كان عليهم إرشاد الجاهلين لا اضلالهم ، وقيل : انه حال من الفاعل أى يضلون غير عالمين بأن ما يدعون اليه طريق الضلال ، وقيل : المعنى حيث يضلون جهلا منهم بما يستحقونه من العذاب الشديد على ذلك الاضلال ، ونقل القول بالحالية عن الفاعل بنحو هذا المعنى عن الواحدى ، وزعم بعضهم أنه الوجه لا الحالية من المفعول ، وأيد بأن التذييل بقوله تعالى : (ألا ساء ما يزرون) وقوله سبحانه : (من حيث لا يشعرون) يقويه ، وليس بذلك ، وما ذكر ظن من هذا المؤيد أنه اذا جعل حالا من المفعول لم يكن له تعلق بما سبق له الكلام من حال المضلين وقدهدبت الى وجهه • ورجحه أبو حيان بأن المحدث عنه هو المسند اليه الاضلال على جهة الفاعلية فاعتباره ذا الحال أولى ، ويرد عليه مع ما يعلم مما ذكر أن القرب يعارضه فلا يصلح مرجحا ، وقيل : هو حال من ضمير الفاعل فى (قالوا) على معنى قالوا ذلك غير عالمين بأنهم يحملون يوم القيامة اوزار الضلال والاضلال ؛ وأيد بقوله تعالى : (وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون) من حيث أن حمل ما ذكر من اوزار الضلال والاضلال من قبيل اتيان العذاب من حيث لا يشعرون ، وورده ان الحمل المذكور كما هو صريح الآية إنما هو يوم القيامة والعذاب المذكور إنما هو العذاب الدينوى كما ستسمعه إن شاء الله تعالى وجوز أن يكون حالا من الفاعل والمفعول كما قال ذلك ابن جنى فى قوله : (فأنت به قوما تحمله) وهو خلاف الظاهر ، واستدل بالآية على أن المقلد يجب عليه أن يبحث ويميز بين الحق والمبطل ولا يعتذر بالجهل ، وهو ظاهر على ما قدمناه من الوجه الاوجه (الأساء ما يزرُونَ ٢٥) أى بش شيأ يزدونه ويرتكبونه من الاثم فعلهم المذكور •

(قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) وعيد لهم برجوع غائلة مكرهم عليهم كدأب من قبلهم من الامم الخالية الذين اصابهم ما اصابهم من العذاب العاجل، والمكر صرف الغير عما يقصده بحيلة وهو هنا على ما قيل مجاز عن مباشرة اسبابه وترتيب مقدماته لان ما بعد يدل على أنه لم يحصل الصرف، وجوز أن يرتكب فيه التجريد أى سوا منصوبات وحيل ليخدعوا بهارسل الله عليهم الصلاة والسلام (فَإِنَّ اللَّهَ بُنِيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ) أى من جهة الدعائم والعمد التي بنوا عليها بأن ضعفت فمن ابتدائية والبنان اسم مفرد مذكر، ونقل الراغب عن بعض اللغويين أنه جمع بناية مثل شعير وشعيرة وتمر وتمرة ونخل ونخلة وإن هذا النحو من الجمع يصح تذكره وتأنينه، وأصل الايتان كما قال المحيى - بسهولة وهو مستحيل بظاهرة في حقه سبحانه ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أى أمر الله تعالى وروى ذلك عن قتادة، وجعل ذلك فى الكشف من قبيل أى عليه الدهر بمعنى أهلها، وكه وأفناه، وحينئذ لا حاجة إلى تقدير المضاف، وقرئ (بنيتهم) وهو بمعنى بناتهم يقال بنيت أبنى ابناً وبنيت ببنى نعم كثيراً ما يبر بالبنية عن الكعبة وقرأ جعفر بن تميم والضحاك (يوتهم) (فَضَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ قَوْفِهِمْ) أى سقط عليهم سقف بنيانهم إذ لا يتصور له القيام بعد تهدم قواعده، (ومن) متعلق بخروجه لا ابتداء الغاية أو متعلق بحذفه على أنه حال من السقف مؤكدة، وقال ابن عطية وابن الاعرابي ان (من فوقهم) ليس بتأ كيد لأن العرب تقول خر علينا سقف ووقع علينا حائط اذا انهدم فى ملك القائل وإن لم يقع عليه حقيقة فهو لبيان أنهم كانوا تحته حين هدم. ومن الناس من زعم أن (على) بمعنى عن وهى للتعليل والكلام على تقدير مضاف أى خر من أجل كفرهم السقف وجى بقوله تعالى: (من فوقهم) مع (خر) الدفع توهم أن يكون قد خروهم ليسوا تحته، ولا يخفى أنه تطويل من غير طائل بل ظلم لا ينبغي أن يتفوه به فاضل؛ والكلام تمثيل بمعنى أن حالهم فى تسويتهم المنصوبات والحيل ليكروا بهارسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وابطال الله تعالى إياها وجعلها سبباً لهلاكهم كحال قوم بنوا بنياناً وعمدوه بالاساطين فأنى ذلك من قبل أساطينه بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته، ووجه التشبه أن منصوبه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البرار والفناء فالاساطين بمنزلة المنصوبات وإنقلابها عليهم مهلكة كالنقلاب تلك الحيل على أصحابها والبنان ما كان زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطؤوا عليه من الرأى المدعوم بالمكائند، ويشبه ذلك قولهم، من حفر لأخيه جأً وقع فيه منكباًه ويقرب من هذا ما قيل إن المراد احبط الله تعالى أعمالهم، وقيل: الأمر مبنى على الحقيقة، وذلك أن عمرو بن كنعان بنى صرحاً يبابل ليصعد بزعمه الى السماء ويعرف أمرها ويقاقل أهلها وأفرط فى علوه فكان طوله فى السماء على ما حكى النقاش وروى عن كعب فرسخين، وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ووهب، كان ارتفاعه خمسة آلاف ذراع وعرضه ثلاثة آلاف ذراع فبعث الله تعالى عليه ريحاً فهدمته وخر سقفه عليه وعلى أتباعه فهدم كروا، وقيل: هدمه جبريل عليه السلام بمخاضه ولما سقط تبليلت الناس من الفزع فكلما يؤمئذ ثلاث وسبعين لساناً فذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك السريانية، ولا يخفى ما فى هذا الخبر من المخالفة للمشهور لأن موجه أن هلاك عمرو كان بما ذكر والمشهور أنه عاش بعد قصة الصرح وأهلكه الله تعالى ببعوضة وصلت لدماعه اظهاراً لكمال خسته وعجزه وجازاه سبحانه من جنس عمله لأنه صعد الى جهة السماء بالنسور فأهلكه الله تعالى بأخس الطيور، وهذا ذكر في وجه تسمية المسكان المعروف ببابل هو المشهور، وفي معجم البلدان ان مدينة بابل بوزاسف

الجبار واشتق اسمها من المشتري لأن بابل باللسان البابلي الاول اسم للمشتري وآخرها الاسكندر، وما ذكر من أن اللسان كان قبل ذلك السريانية ذكره البغوي ونظر فيه الحازن أن صالحا عليه السلام وقومه كانوا قبل وكانوا يتكلمون بالعربية وكان قبائل قبل إبراهيم عليه السلام مثل طسم وجديس يتكلمون بالعربية أيضا وقد يدفع بالعناية •

وقال الضحاك الآية أشار إلى قوم لوط عليه السلام وما فعل بهم وبقرامهم، والكلام أيضا مبنى على الحقيقة واختار جماعة بناءه على التمثيل حسبا سمعت وعليه فالمراد على المختار من الذين كفروا من قبل ما يشمل جميع الماكرين الذين هدم عليهم بنيانهم وسقط في أيديهم وقرأ الاعرج السقف وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ومجاهد (السقف) بضم السين فقط وظلاهما جمع سقف وفعل وفعل على ما قال أبو حيان مخفوطان في جمع فعل وليساء قيسين فيه ويجمع على سقوف وهو القياس. وقرأت فرقة (السقف) بفتح السين وضم القاف وهى لغة في السقف، وذكر أن الأصل مضموم القاف وسأ كنهه خففه وكثر استعماله على عكس قولهم رجل بفتح فضم ورجل بفتح فسكون وهى لغة تميمية ﴿وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٢٦﴾ بآتياته منه بل يتوقعون آتيان مقابله مما يريدون ويشتهون، والمراد به العذاب العاجل، وفي عطف هذه الجملة على ما تقدم تهويل لأمر هلاكهم، ويدل على أن المراد به العاجل قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ﴾ أى يذهبهم، والظاهر أن ضمائر الجمع - الذين مكروا - من قبل كأنه قيل: قد مكر الذين من قبلهم فعذبهم الله تعالى في الدنيا ثم يعذبهم في العقبى، و (ثم) للإيلاء إلى ما بين الجزأين من التفاوت مع ما تدل عليه من التراخي الزماني، وتقديم الظرف على الفعل قيل لقصر الاختزاء على يوم القيامة، والمراد به ما بين بقوله سبحانه: ﴿وَيَقُولُ﴾ أى لهم تقضيحا

وتوبيخا ﴿أَيْنَ شُرَكَائِي﴾ إلى آخره، ولا شك أن ذلك لا يكون إلا في ذلك اليوم، وقال بعض المحققين: ليس التقديم لذلك بل لأن الاخبار بجزائهم في الدنيا يؤذن بأن لهم جزاء أخرويا فبقى النفس مترتبة إلى وروده سائلة عنه بأنه ماذا مع تيقنها بأنه في الآخرة فسبق الكلام على وجه يؤذن بأن المقصود بالذكر جزاؤهم لا كونه في الآخرة، وذكر أيضا أن الجملة المذكورة عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى هذا الذى فهم من التمثيل من عذاب هؤلاء الماكرين القائلين في القرآن العظيم أساطير الأولين أو ما هو أعم منه، وبما ذكر من عذاب أولئك الماكرين من قبل جزاؤهم في الدنيا ويوم القيامة يخزيهم إلى آخره، ثم قال: والضمير اما للمعتزين في حق القرآن الكريم أولهم ولمن مثلوا بهم من الماكرين، وتخصيصه بهم بأباه السباق والسباق اه • وفيه من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيه فليتأمل، وفسر بعضهم الاختزاء بما هو من روافد التعذيب بالنار لأنه الفرد الكامل وقد قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ وقيل عليه: ان قوله سبحانه: ﴿أَيْنَ شُرَكَائِي﴾ إلى آخره يابأه لأنه قبل دخولهم النار. وأجيب بأن الواو لا تقتضى الترتيب، وأنت تعلم أن الأولى مع هذا حمل على مطلق الإذلال، وإضافة الشركاء إلى نفسه عز وجل لأدنى ملازمة بناء على زعمهم أنهم شركاء لله سبحانه عما يشركون فتكون الآية كقوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ ه

وجوز أن يكون ما ذكر حكايته منه تعالى لإضافتهم فانهم كانوا يضيفون ويقولون: شركاء الله تعالى،

وفي ذلك زيادة في توبيخهم ليست في أين أصنامكم مثلا لو قيل ، ولا يخفى أن هذا خزي واهانة بالقول فاذا فسر الاخزاء فبما تقدم بالتعذيب بالنار كانت الآية مشيرة الى خزيين فعلى وقولى ، وأشير إلى الاول أولا لانه أنسب بسابقه . وقرأ الجمهور (شركائي) ممدودا مهموزا مفتوح الياء ، وفرقة كذلك الا أنهم سكنوا الياء فتسقط في الدرج لانتفاء الساكنين ، والبزى عن ابن كثير بخلاف عنه بالقصر وفتح الياء ، وأنكر ذلك جماعة وزعموا أن هذه القراءة غير مأخوذ لأن قصر الممدود لا يجوز الا ضرورة ، وليس كما قالوا فانه يجوز في السعة ، وقد وجه أيضا بان الهمزة المكسورة قبل الياء حذفت للتخفيف وليس كقصر الممدود مطلقا ، مع أنه قد روى عن ابن كثير قصر التثنية في القصص (ورائي) في مريم ، وعن قبل قصر (أن رآه استغنى) في العلق فكيف يعد ذلك ضرورة ؟

نعم قال أبو حيان : إن وقوعه في الكلام قليل فاعرف ذلك فقد غفل عنه كثير من الناس .

(الَّذِينَ كُنتُمْ تَشَاقُّونَ فِيهِمْ) أى تخصمون وتنازعون الانبياء عليهم السلام وأتباعهم في شأنهم وتزعمون أنهم شركاء حقا حين ينوون لكم ضد ذلك ، وفسر بعضهم المشاقة بالمعادة ، وتفسيرها بالخاصمة ليطهر تعلق (فيهم) به ولا يحتاج إلى جعل في للسببية أولى ، وقيل : للمخاصمة مشاقة أخذنا من شق العصا أو لكون كل من المتخاصمين في شق ، والمراد بالاستفهام استحضارها للشفاعة على طريق الاستهزاء والتبكيت ، فانهم كانوا يقولون : إن صح ما تقولون فالأصنام تشفع لنا ، والاستفسار عن مكانتهم لا يوجب غيبتهم حقيقة بل يكتفى في ذلك عدم حضورهم بالعنوان الذى كانوا يزعمون أنهم متصفون به فليس هناك شركاء ولا أما كنهها .

وقيل : إن ذلك يوجب الغيبة ، ويقال : إنه يحال بينهم وبين شركائهم حينئذ ليفقدوهم في ساعة علقوا الرجاء بها فيهم أو أنهم لما لم ينفعوهم فكأنهم غيب . ولا يحتاج إلى هذا بعدما علمت على أنه أورد على قوله . ليفقدوهم إلى آخره أنه ليس بسديد ، فانه قد تبين للشركين حقيقة الامر فرجعوا عن ذلك الزعم الباطل فكيف يتصور منهم التفقد . وأجيب بأنه يجوز أن يغفلوا لعظم الهول عن ذلك فيفقدوهم ، ثم إن ما ذكر يقتضى حشر الاصنام وهو الذى يدل عليه كثير من الآيات كقوله تعالى : (إنكم وما تمبدون من دون الله حصب جهنم) وقوله سبحانه : (وقودها الناس والحجارة) على قول ، ولا أرى مانعا من حمل الشركاء على معبوداتهم الباطلة بحيث تشمل ذوى العقول أيضا . وقرأ الجمهور (تشاقون) بفتح التون ، ونافع بكسرهما ورويت عن الحسن ، ولا يلتفت إلى تضعيف أبي حاتم . وقرأت فرقة بتشديدها على أنه ادغم نون الرفع في نون الواقية . والكسر على حذف ياء المتكلم والاكتفاء به أى تشاقوننى . على أن مشاقة الانبياء عليهم السلام وأتباعهم كمشاقة الله تعالى شأنه ولولا ذلك لم يصح تعلق المشاقة به سبحانه . أما إذا كانت بمعنى المخاصمة فظاهر أنهم لم يخصصوا الله تعالى ، وأما إذا كانت بمعنى العداوة فلا ينهم لا يعتقدون أنهم أعداء الله تعالى : وأما قوله تعالى (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء)

يعنى المشركين فمؤول أيضا بغير شبهة (قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) من اهل الموقف وهم الانبياء عليهم السلام والمؤمنون الذين أوتوا علما بدلائل التوحيد وكانوا يدعونهم في الدنيا إلى التوحيد فيجادلونهم ويتكبرون عليهم ، واقتصر يحيى بن سلام على المؤمنين والامر فيه سهل . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنهم الملائكة عليهم السلام . ولم تقف على تقييده إياهم . وعن مقاتل أنهم الحفظة منهم . ويشعر كلام بعضهم بانهم ملائكة

الموت حيث أورد على القول بأنهم الملائكة أن الواجب حينئذ يتوفونهم مكان (توفاهم الملائكة) وأنه يلزم منه الإيهام في موضع التعيين والتعيين في موضع الإيهام . وهو كما قال الفهاب في غاية السقوط ، وقيل : المراد كل من اتصف بهذا العنوان من ملك وأنسى وغير ذلك . والذي يميل إليه القلب السليم القول الأول أي يقول أولئك توبيخا للمشركين وإظهارا للشبهة بهم وتقريراً لما كانوا يعظونهم وتحقيقاً لما أودعوه به . وإشارة صيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه وتحمته حسبما هو المعهود في أخباره تعالى كقوله سبحانه : (ونادى أصحاب الجنة) •

﴿إِنَّ الْحَزَى﴾ الذال والهوان . وفسره الراغب بالذال الذي يستحي منه ﴿اليوم﴾ منصوب بالحزى على رأى من يرى أعمال المصدر باللام كقوله : ضعيف النكاية أعداءه أو بالاستقرار في الظرف الواقع خبراً لأن ، وفيه فصل بين العامل والمعمول بالمعطوف إلا أنه مغتفر في الظرف . وأل للحضور أى اليوم الحاضر ، وإزاده للأشعار بأنهم كانوا قبل ذلك في عزة وشقاق ﴿وَالسُّوء﴾ العذاب ومن الحزى به جعل ذكر هذا للتأكيد ﴿عَلَى الْكَافِرِينَ ٢٧﴾ بالله تعالى وآياته ورسله عليهم السلام ﴿الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ بتأنيث الفعل ، وقرأ حمزة . والاعمش (توفاهم) بالتذكير هنا وفيما سيأتى إن شاء الله تعالى ، والوجهان شائعان في أمثال ذلك •

وقرى • بادغام تاء المضارعة في التاء بعدها ويحتل في مثله حيث تهمزة وصل في الابتداء وتسقط في الدرج وإن لم يعهد همزة وصل في أول فعل مضارع • وفي مصحف عبد الله تاء واحدة في الموضعين ، وفي الأصول أوجه الأعراب الثلاثة . الجر على أنه صفة (الكافرين) أو بدل منه أو بيان له ، والنصب والرفع على القطع للذم ووجوز ابن عطية كونه مرتفعاً بالابتداء وجملة (فألقوا) خبره . وتعبه أبو حيان بأن زيادة الفاء في الخبر لا يجوز هنا إلا على مذهب الاختفش في إجازته وزيدتها في الخبر مطلقاً نحو زيد فقام أى قام ، ثم قال : ولا يتوهم أن هذه الفاء هي الداخلة في خبر المبتدأ إذا كان موصولاً وضمن معنى الشرط لأنها لا يجوز دخولها في مثل هذا الفعل مع صريح أداة الشرط فلا يجوز مع ما ضمن معناه اه بافظه • ونقل شهاب عنه أنه قال : إن المنع مع ما ضمن معناه أولى . وتعبه بأن كونه أولى غير مسلم لأن امتناع الفاء معه لأنه لقوته لا يحتاج إلى رابط إذا صح مباشرته للفعل وما تضمنه معناه ليس كذلك ، وكلامه الذي نقلناه لا يشعر بالأولوية فلعله وجدله كلاماً آخر يشعر بهما واستظهر هو الجر على الوصفية ثم قال : فيكون ذلك داخلاً في المقول ، فإن كان القول يوم القيامة يكون (توفاهم) بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية ، وإن كان في الدنيا أى لما أخبر سبحانه أنه يجزيهم يوم القيامة ويقول جل وعلا لهم • ايقول قال أهل العلم : إن الحزى اليوم الذي أخبر الله تعالى أنه يجزيهم فيه • والسوء على الكافرين يكون (توفاهم) على بابه ، ويشمل من حيث المعنى من توفته ومن توفاه ، وعلى ما ذكره ابن عطية يحتمل أن يكون (الذين) إلى آخره من كلام الذين أتوا العلم وأن يكون اخباراً منه تعالى ، والظاهر أن القول يوم القيامة فصيغة المضارع لاستحضار صورة توفى الملائكة أيامهم كما قيل أنفاً لما فيها من الهول ، وفي تخصيص الحزى بالسوء بمن استمر كفره إلى حين الموت دون من آمن منهم ولو في آخر عمره ، وفيه تنديم لهم لا يخفى أى الكافرين المستمرين على الكفر إلى أن توفاهم الملائكة ﴿ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ أى حال كونهم مستمرين على الشرك الذي هو ظلمهم لأنفسهم وأى ظلم حيث عرضوها للعذاب المقيم ﴿فَالْقَوَا أَلَمَ﴾ أى الاستسلام كما قاله الاختفش

وقال قتادة : الخسوع ، ولا بعد بين القولين . والمراد عليهما أنهم أظهروا الانقياد والخسوع ، وأصل الانقياد في الاجسام فاستعمل في اظهارهم الانقياد واشعارا بغاية خضوعهم وانقيادهم وجعل ذلك كالشيء الملقى بين يدي القاهر الغالب . والجملة قيل عطف على قوله تعالى : (ويقول أين شركائي) وما بينهما جملة اعتراضية جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤس الاشهاد . وكان الظاهر فيلقون إلى آخره إلا أنه عبر بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع أى يقول لهم سبحانه ذلك فيستسلمون ويتقادرون ويتركون المشاقة وينزلون عما كانوا عليه في الدنيا من الكبر وشدة الشكيمة ، ولعله مراد من قال : إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (أنفسهم) ثم عاد إلى حكاية حالهم يوم القيامة ، وقيل : عطف على (قال الذين) وجوز أبو البقاء . وغيره العطف على (تتوفاهم) واستظهره أبو حيان ، لكن قال الشهاب : إنه انما يتمشى على كون (تتوفاهم) بمعنى الماضي ، وقد تقدم لك القول بأن الجملة خبر (الذين) مع ما فيه . واعتراض الاول بان قوله تعالى : (ما كنا نعمل من سوء) إيمان يكون منصوبا بقول مضمير وذلك القول حال من ضمير (ألقوا) أى ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيراً للسلم الذى ألقوه بناء على أن المراد به القول الدال عليه بدليل الآية الاخرى (فألقوا اليهم القول) وأيا ما كان فذلك العطف يقتضى وقوع هذا القول منهم يوم القيامة وهو كاذب صريح ولا يجوز وقوعه يومئذ .

وأجيب بان المراد ما كنا عامين بالسوء في اعتقادنا أى بأن اعتقادنا أن عملنا غير سيء ، وهذا نظير ما قيل في تأويل قولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) وقد تعقب بانه لا يلائمه الرد عليهم (بيلي إن الله) إلى آخره لظهور أنه لا يقال النفي ولا يقال : الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التأويل . ومن الناس من قال بجواز وقوع الكذب يوم القيامة ، وعليه فلا اشكال ، ولا يخفى أن هذا البحث جار على تقدير كون العطف على (قال الذين) أيضا إذ يقتضى كالاول وقوع القول يوم القيامة وهو مدار البحث .

واختار شيخ الاسلام عليه الرحمة العطف السابق وقال : إنه جواب عن قوله سبحانه : (أين شركائي) وأرادوا بالسوء الشرك متكرين صدورهم عنهم ، وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه سيئا لا إنكارا لكونه كذلك مع الاعتراف بصدوره عنهم ، ونفى أن يكون جوابا عن قول اولى العلم ادعاء لعدم استحقاقهم لما دهمهم من الخزي والسوء ، ولعله متمين على تقدير العطف على (قال الذين) الى آخره ، وإذا كان العطف على (تتوفاهم الملائكة) كان الغرض من قولهم هذا الصادر منهم عند معاينتهم الموت استعطاف الملائكة عليهم السلام بنفى صدور ما يوجب استحقاق ما يعانونه عند ذلك ، وقيل : المراد بالسوء الفعل السيء أعم من الشرك وغيره ويدخل فيه الشرك دخولا أوليا أى ما كنا نعمل سوأما فضلا عن الشرك ، و (من) على كل حال زائدة

(و) (سوء) مفعول لنعمل (بلى) رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل اولى العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام ، ويتعين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومعاناته أى بلى كنتم تعملون ماتمعلون • (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٢٨) فهو يجازيكم عليه وهذا أو انه (فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ) خطاب لكل صنف منهم أن يدخل بابا من أبواب جهنم ، والمراد بها اما المنفذ أو الطبقة ، ولا يجوز أن يكون خطابا لكل فرد لثلا يلزم دخول الفرد من الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعدد الافراد ، وجوز أن يراد

بالأبواب أصناف العذاب ، فقد جاء إطلاق الباب على الصنف كما يقال : فلان ينظر في باب من العلم أى صنف منه . وحيث لا مانع في كون الخطاب لكل فرد ، وأبعد من قال : المراد بتلك الأبواب قبور الكفرة المملوءة عذاباً مستديلاً بما جاء « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » (خلدن فيها) حال مقدرة ان أريد بالدخول حدوثه ، ومقارنة ان أريد به مطلق الكون ، وضمير (فيها) قيل : للأبواب بمعنى الطبقات ، وقيل : لجهنم ، والتزم هذا وكون الحال مقدرة من أبعد ، وحمل الخلود على المكث الطويل للاستغناء عن هذا الالتزام ، وان كان واقعا في كلامهم خلاف المجهود في القرآن الكريم « فَلَبِثْسَ مِثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ٢٩ » أى عن التوحيد ، وذكرهم بعنوان التكبر للاشعار بعلية ثوائهم فيها ، وقد وصف سبحانه الكفار فيها تقدم بالاستكبار وهنا بالتكبر ، وذكر الراغب أنهما والكبر تتقارب فالكبر الحالة التى يتخصص بها الانسان من اعجابه بنفسه ، والاستكبار على وجهين : أحدهما أن تحرى الإنسان ويطلب أن يصير كبيراً ، وذلك متى كان على ما يحب وفي المسكان الذى يحب وفي الوقت الذى يحب وهو محمود . والثاني أن يتشبع فيظهر من نفسه ما ليس له وهو مذموم ، والتكبر على وجهين أيضاً . الاول أن تكون الافعال الحسنة كثيرة في الحقيقة وزائدة على محاسن غيره ، وعلى هذا وصف الله تعالى بالتكبر . والثاني أن يكون متكلفاً لذلك متشعباً وذلك في وصف عامة الناس ، والتكبر على الوجه الاول محمود وعلى الثاني مذموم ، والمخصوص بالذم محذوف أى جهنم أو أبوابها ان فسرت بالطبقات ؛ والفاء عاطفة ، واللام جى . بها للتأكيد اعتناء بالذم لما أن القوم ضالون مضلون كما ينبى عنه قوله تعالى (ليحزنوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) وللتأكيد اعتناء بالمدح جى . باللام أيضاً فيما بعد من قوله سبحانه : (ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين) لأن أولئك القوم على ضد هؤلاء هادون مهديون ، وكأنه لعدم هذا المقتضى في آيتي الزمر والمؤمن لم يؤت باللام ، وقيل : (فلبس مئوى المتكبرين) وقيل : التأكيد متوجه لما يفهم من الجملة من أن جهنم مثواهم ، وحيث أنه لم يفهم من الآيات قبل هنا فهم منها قبل آيتي تينك السورتين جى . بالتأكد هناك ولم يحى . به هنا اكتفاء بما هو كالصريح في افادة أنها مثواهم مما سمعته ان شاء الله تعالى هناك *

(وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا) أى المؤمنين ، وصفوا بذلك اشعاراً بأن ما صدر عنهم من الجواب ناشئ من التقوى • (مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا) أى أنزل خيراً (فاذأ) اسم واحد مركب للاستفهام بمعنى أى شئ محله النصب (بأنزل) و (خيراً) مفعول لفعل محذوف ، وفي اختيار ذلك دليل على أنهم لم يتعلموا في الجواب وأطبقوه على السؤال معترفين بالإنزال على خلاف الكفرة حيث عدلوا بالجواب عن السؤال فقالوا : هو (اساطير الاولين) وليس من الانزال فى شئ . نعم قرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (خير) بالرفع - فاذأ اسم استفهام (وذا) اسم موصول بمعنى الذى أى شئ الذى أنزله ربكم ، و (خير) خبر مبتدأ محذوف فيتوافق جملة الجواب والسؤال في كون كل منهما جملة اسمية ، وجعل (ماذا) منصوباً على المفعولية لما مرور رفع (خير) على الخبرية لمبتدأ جائز لأنه ان كان خلاف الاول ، وفي الكشف أنه يظهر من الوقوف على مراد صاحب الكشف في هذا المقام ان فائدة النصب مع ان الرفع أقوى دفع الالتباس ليكون نصاً في المطلوب كما أوتر النصب في

قوله تعالى: (أنا ناكل شيء خلقناه بقدر) لذلك، وينحل مراده من ذلك بالرجوع الى ما نقلناه عنه سابقا والتأمل فيه فتأمل فانه دقيق.

هذا ولم نجد في السائل هنا خلافا في السائل فيما تقدم، والذي رأيناه في كثير مما وقفنا عليه من التفاسير أن السائل الوفد الذي كان سائلا أولا في بعض الاقوال المحكية هناك، وذكر أنه السائل في الموضعين كثير منهم ابن أبي حاتم، فقد أخرج عن السدي قال اجتمعت قريش فقالوا: إن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم رجل حلوا اللسان اذا كلمه الرجل ذهب بعقله فانظروا أناسا من أشرافكم المعدودين المعروفة انسابهم فابعثوهم في كل طريق من طرق مكة على رأس ليلة أو ليلتين فمن جاءه يريده فردوه عنه فخرج ناس منهم في كل طريق فكان إذا أقبل الرجل وافد القومه ينظر ما يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيقول لهم: يا فلان ابن فلان فيعرفه بنسبه ويقول: أنا اخبرك عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم هو رجل كذاب لم يتبعه على أمره الا السفهاء والعبيد ومن لا خير فيه وأما شيوخ قومه وخيارهم ففارقون له فيرجع أحدهم فذلك قوله تعالى: (وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين) فإذا كان الوافد عن عزم الله تعالى له على الرشاد فقالوا له: مثل ذلك قال: بشر الوافد أنا لقومي إن كنت جئت حتى اذا بلغت مسيرة يوم رجعت قبل أن ألقى هذا الرجل وأنظر ما يقول وآتى قومي ببيان أمره فيدخل مكة فيلقى المؤمنين فيسألهم ماذا يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون: خيرا الخ، نعم يجوز عقلا أن يكون السائل بعضهم لبعض ليقوى ماعنده بجوابه أو لنحو ذلك كاستلذاذ بسماع الجواب وكثيرا ما يسأل المحب عما يعلمه من أحوال المحب به استلذاذا بمداهمة ذكره وتشفيفا لسمعه بسني دره الا فاسقنى خيرا وقل لي هي الخمر ولا تسقنى سرا إذا أمكن الجهر

بل يجوز أيضا ان يكون السائل من الكفرة المعاندين وغرضه بذلك التلاعب والتهكم ﴿الَّذِينَ أَحْسَنُوا﴾ أتوا بالاعمال الحسنة الصالحة ﴿فِي هَذِهِ الدَّارِ﴾ (الدُّنْيَا حَسَنَةً) مثوبة حسنة جزاء إحسانهم، والجارو والمجرور متعلق بما بعده على معنى أن تلك الحسنة لهم في الدنيا، والمراد بها على ما روى عن الضحاک النصر والفتح، وقيل: المدح والثناء، منه تعالى، وقال الامام: يحتمل أن يكون فتح باب المكاشفات والمشاهدات والالطاف كقوله تعالى: (والذين اهتموا باعمالهم) وقيل: متعلق بما قبله، وحينئذ يحتمل أن يكون الكلام على تقدير مثله متعلقا بما بعد أولا بل تكون هذه الحسنة الواقعة مثوبة لاحسانهم في الدنيا في الآخرة، واقتصر بعضهم على هذا الاحتمال، والمراد بالحسنة حينئذ إما الثواب العظيم الذي أعده الله تعالى يوم القيامة للحيثين وإما التضييف بعشر أمثالها الى سبعائة ضعف الى ما لا يعلمه غيره جل وعلا، واختير كونه متعلقا بما بعد لأنه الاوفق بقوله سبحانه: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ والكلام كما يشعر به كلام غير واحد على حذف مضاف أى ولثواب دار الآخرة أى ثوابهم فيها خير مما أوتوا في الدنيا من الثواب.

وجوز أن يكون المعنى خير على الإطلاق فيجوز إسناد الخيرية الى نفس دار الآخرة ﴿وَلَنَنَّمُّ دَارَ الْمُتَّقِينَ﴾ أى دار الآخرة حذف لدلالة ما سبق عليه كما قاله ابن عطية، والزجاج وابن الانباري وغيرهم وهذا كلام مبتدأ عده تعالى للدخول في قوله، وهو في الرعد هنا نظير (ليحملوا أوزارهم) في الوعيد فيما مر، وجوز أن يكون (خير)

مفعول (قالوا) وعمل فيه لأنه في معنى الجملة كقَالَ قصيده أو صفة مصدر أى قولاً خيراً ، وهذه الجملة بدل منه فمحلها النصب أو مفسرة له فلاحظ لها من الاعراب ، وعلى التقديرين مقولهم في الحقيقة ، للذين أحسنوا ، الخ إلا أن الله سبحانه سماه خيراً ثم حكاهما بقول : قال فلان جليلاً من قصدنا وجب حقه علينا ، وعلى ما ذكرنا لا يكون دلالة النصب على ما مر لما أشير إليه هناك وإنما تكبر من حيث شهادة الله تعالى بخيرية قولهم ويحتمل جعل ذلك في الكشف مفعول (أنزل) (١) ويكون تسميته خيراً من الله تعالى في قوله سبحانه : (ليقول خلقه العزير العليم) ليشرع أول ما يقرع السمع بالمطابقة من غير نظر إلى فهم معناه ، وأما قولهم : «الذين أحسنوا» أى قالوا أنزل هذه المقالة فإن ما يفهم من المطابقة بعد تدبر المعنى ، وزعم بعضهم أنه لا يجوز جعله منصوباً بأنزل - لأن هذا القول ليس منزلاً من الله تعالى ، وفيه تفاوت المطابقة حيث هو كلام ناشئ من قلة التدبر . وفي البحر الظاهر أن (الذين) الخ مندرج تحت القول وهو تفسير للخبر الذى أنزل الله تعالى في الوحى ، وظاهره أنه وجه آخر غير ما ذكر وفيه رد على الزاعم أيضاً ، ولعل اقتصارهم على هذا من بين المنزل لأنه كلام جامع وفيه ترغيب للسائل ، والمختار من هذه الأوجه عند جمع هو الأول بل قيل إنه الوجه .

(جَنَاتٌ عَدْنٌ) خبر مبتدأ محذوف في اختاره الزجاج وابن الانباري أى هي جنات ، وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى لهم جنات أو هو المخصوص بالمدح (يَدْخُلُونَهَا) نعت لجنات عند الحوفي بناء على أن (عدن) نكرة وكذلك (تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) وكلاهما حال عند غير واحد بناء على أنها علم . وجوزوا أن يكون (جنات) مبتدأ وجملة «يَدْخُلُونَهَا» خبره وجملة «تَجْرَى الْآَنْهَارُ» قرأ زيد بن ثابت . وأبو عبد الرحمن جنات بالنصب على الاشتغال أى يدخلون جنات عدن يدخلونها ، قال أبو حيان : وهذه القراءة تقوى كون «جنات» مرفوعاً مبتدأ والجملة بعده خبره ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنها «ولنعمة دار المتقين» بناء مضمومة ودار مخفوضة فيكون «نعمة» مبتدأ مضافاً إلى دار و«جنات» خبره . وقرأ اسمعيل بن جعفر عن نافع «يَدْخُلُونَهَا» بالياء على النبية والفعل مبنى للفعول ، ورويت عن أبي جعفر ، وشيبة (لَهُمْ فِيهَا) أى في تلك الجنات (مَا يَشَاوُنَ) الظرف الأول خبر - لما - والثاني حال منه ، والعامل ما في الأول من معنى الحصول والاستقرار أو متعاقب به لذلك أى حاصل لهم فيها ما يشاؤون من أنواع المشتريات وتقديمه للاحتراز عن توهم تعلقه بالشيئة أو لما مر غير مرة من أن تأخير ما حقه التقديم يوجب ترقب النفس إليه فيتمكن عند وروده فضل تمكن . وذكر بعضهم أن تقديم فيها للحصر وما للعموم بقزينة المقام فيفيد أن الانسان لا يحد جميع ما يريد الا في الجنة فتأمله . والجملة في موضع الحال نظير ما تقدم ، وزعم أن لهم متعلق بتجري أى تجرى من تحتها الانهار لنفهم «وفيها ما يشاؤون» مبتدأ وخبر في موضع الحال لا يخفى حاله عند ذوى التمييز (كَذَلِكَ) مثل ذلك الجزاء الاوفى (يَجْرَى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ ٣١) أى جنسهم فيشمل كل من يتقى من الشرك والمعاصي وقيل من الشرك ويدخل فيه المتقون المذكورون دخولا أولياً ويكون فيه بعث لغفرهم على التقوى أو المذكورين فيكون فيه تحسیر للكفرة ، قيل : وهذه الجملة تؤيد كون قوله سبحانه «الذين أحسنوا» عدة فإن جعل ذلك جزاءهم ينظر إلى الوعد به من الله تعالى وإذا كان مفعول

القول لا يكون من كلامه تعالى حتى يكون وعداً منه سبحانه، وقيل: إنها تؤيد كون «جنات» خبراً يبدأ بحذوف لا مخصوصاً بالمدح لأنه إذا كان مخصوصاً بالمدح يكون كالمصريح في أن «جنات عدن» جزاء للبتين فيكون وكذلك» الخ تأكيذاً بخلاف ما إذا كان خبراً مبتدأً محذوفاً عنه لم يعلم صريحاً أن جنات عدن جزاء للبتين وفيه نظر وكذا في سابقه إلا أن في التعبير بالتأييد ما يهون الأمر ﴿الَّذِينَ تَوْفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ نعت للبتين

وجوز قطعه، وقوله سبحانه: ﴿طَيِّبِينَ﴾ حال من ضميرهم، ومعناه على ما روى عن أبي معاذ طاهرين من دنس الشرك وهو المناسب لجعله في مقابلة «ظالمى أنفسهم» في وصف الكفرة بناء على أن المراد بالظلم أعظم أنواعه وهو الشرك لكن قيل عليه: إن ذكر الطهارة عن الشرك وحده لا فائدة فيه بعد وصفهم بالقوى هـ

وأوجب بأن فائدة ذلك الإشارة إلى أن الطهارة عن الشرك هي الأصل الأصلي وفي إرشاد العقل السليم بعد تفسير الظلم بالكفر وتفسير طيبين بطاهرين عن دنس الظلم وجعله حالاً قال: وفائدته الإيذان بأن ملاك الأمر في التقوى هو الطهارة عما ذكر إلى وقت توفيقهم، ففيه حث للؤمنين على الاستمرار على ذلك ولغيرهم على تحصيله هـ وقال مجاهد: المراد بطيبين - زكية أقوالهم وأفعالهم، وهو مراد من قال: طاهرين من ظلم أنفسهم بالكفر والمعاصي وإلى هذا ذهب الراغب حيث قال: الطيب من الإنسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال وتحلى بالعلم والإيمان ومحاسن الأعمال وإياهم قصد بقوله سبحانه: (الذين توفاهم الملائكة طيبين) هـ واتصّر لذلك بأن وصفهم بأنهم متقون موعودون بالجنة في مقابلة الأعمال يقتضى ما ذكر، وحملوا الظلم فيما مر على ما يعم الكفر والمعاصي لأن ذلك معجاب بقولهم: «ما كنا نعمل من سوء» فلاتفت المناسبة في جعل هذا مقابلاً لذلك لكن في الاستدلال بما ذكر في الجواب على إرادة العام ما لا يخفى، والكثير على تفسير الطيب بالطاهر عن قاذورات الذنوب مطابق الذي لا خبث فيه، وقيل: المعنى فرحين ببشارة الملائكة عليهم السلام أيهم أو قبض أرواحهم لتوجه نفوسهم بالكلية إلى حضرة القدس، فالمراد بالطيب طيب النفس وطيبها عبارة عن القبول مع انشراح الصدر ﴿يَقُولُونَ﴾ حال من الملائكة، وجوز أن يكون «الذين» مبتدأً خبره هذه الجملة أى قاتنين أو قاتلون لهم: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ لا يحيقكم بعد مكروه هـ

قال القرطبي: وروى نحوه البيهقي عن محمد بن كعب القرظي إذا استدعيت نفس المؤمن جاءه ملك الموت عليه السلام فقال: السلام عليك يا رب الله إن الله تعالى يقرأ عليك السلام وبشره بالجنة ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ التي أعدها الله تعالى لكم ووعدكم إياها وكأنها إنما لم توصف لشهرة أمرها هـ

وفي إرشاد العقل السليم اللام للامد أى (جنات عدن) الخ ولذلك جردت عن النعت وهو قاترى، والمراد دخولهم فيها بعد البعث بناء على أن المتبارد الدخول بالأرواح والأبدان والمقصود من الأمر بذلك قبل مجيء وقته البشارة بالجنة على أتم وجه ويجوز أن يراد الدخول حين التوفى بناء على حمل الدخول على الدخول بالأرواح كما يشير إليه خبر «القبر روضة من رياض الجنة» وكون البشارة بذلك دون البشارة بدخول الجنة على المعنى الأول لا يمنع عن ذلك على أن لا يقال أن يقول: إن البشارة بدخول الجنة بالأرواح متضمنة للبشارة بدخولها بالأرواح والأبدان عند وقته، وكون هذا القول كسابقه عند قبض الأرواح هو المروي عن ابن مسعود، وجماعة

من المفسرين ، وقال مقاتل . والحسن : إن ذلك يوم القيامة ، والمراد من التوفي وفاة الحشر أعنى تسليم أجسادهم وإيصالها إلى موقف الحشر من توفي الشيء إذا أخذه وأفيا ، وجوز حمل التوفي على المعنى المتعارف مع كون القول يوم القيامة إماما يحمل (الذين توفاهم الملائكة) يقولون مبتدأ وخبر أو يحمل قولون حالا مقدره من الملائكة (والذين) على حاله أولا وحال ذلك لا يخفى ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٣٢﴾ أى بسبب ثباتكم على التقوى والطاعة بالذى كنتم تعملونه من ذلك ، والباء للسببية العادية ، وهى فيها فى الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «لن يدخل الجنة أحدكم بعمله» الحديث للسببية الحقيقية فلا تعارض بين الآية والحديث وبعضهم جعل الباء للقاء دفعاً للتعارض ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ أى ما ينتظر كفار مكة المار ذكرهم ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ لقبض أرواحهم بأروى عن قتادة . ومجاهد ، وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . وطلحة . والاعمش (يأتيمهم) بإياله آخر الحروف ﴿أَوْ يَأْتِ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ أى القيامة بأروى عن تقدم أيضا ، وقال بعضهم : المراد به العذاب الدنيوى دونها لا لأن انتظارها يجمع انتظار اتيان الملائكة فلا يلائمه العطف بأولا لأنها ليست نصفا فى العناد إذ يجوز أن يعتبر منع الخلو ويراد بإيرادها كفاية كل واحد من الامرين فى عذابهم بل لأن قوله تعالى فيما سياتى إن شاء الله تعالى : (ولكن كانوا أنفسهم يظنون) فأصابهم الآية صريح فى أن المراد به ما أصابهم من العذاب الدنيوى وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ارادة الاول التعبير - يأتى - دون يأتيمهم ، وقيل : المراد بآتيان الملائكة اتيانهم للشهادة بصدق النبي ﷺ أى ما ينظرون فى تصديقك إلا أن تنزل الملائكة تشهد بنبوتك فهو كقوله تعالى : (لولا أنزل عليه ملك) والجمهور على الأول ، وجعلوا منتظرين لذلك مجازاً لأنه يلحقهم حقوق الامر المنتظر كاقبل . واختيران ذلك لمباشرتهم أسباب العذاب الموجبة له المؤدية اليه فكأنهم يقصدون إتياءه ويقصدون لوروده ، ولا يخفى ما فى التعبير بالرب وإضافته إلى ضميره ﷺ من اللطف به عليه الصلاة والسلام ، وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى وجه ربط الآيات ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك الفعل من الشرك والتكذيب ﴿فَعَلِ الَّذِينَ﴾ خلوا ﴿مِنْ قُلُوبِهِمْ﴾ من الامم ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ إذ أصابهم جزاء فعلهم ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلُونَ ٣٣﴾ بالاستمرار على فعل القبايح المؤدى لذلك ، قيل : وكان الظاهر أن يقال : ولكن كانوا هم الظالمين كما فى سورة الزخرف ولكنه أثر ما عليه النظم الكريم لافتادة أن غائلة ظلهم آيلة اليهم وعاقبتهم مقصورة عليهم مع استلزام اقتصار ظلم كل أحد على نفسه من حيث الوقوع اقتصاره عليه من حيث الصدور ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ أى أجزية أعمالهم السيئة على طريقة اطلاق اسم السبب على المسبب ايذاناً بفظاعته ، وقيل : الكلام على حذف المضاف . وتعقب بأنه يوم أن لهم أعمالاً غير سيئة والتزم ومثل ذلك بنحو صلة الارحام ، ولا يخفى أن المعنى ليس على التخصيص ، والداعى إلى ارتكاب أحد الامرين أن الكلام بظاهره يدل على أن ما أصابهم سيئة ، وليس بها . وقد يستغنى عن ارتكاب ذلك لما ذكر بأن ما يدل عليه الظاهر من باب المشاكلة كما فى قوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) كافى الكشف ﴿وَحَاقَ بِهِمْ﴾ أى أحاط بهم ، وأصل معنى الحيق الاحاطة مطلقاً ثم خص فى الاستعمال باحاطة الشر ، فلا يقال : أحاطت به النعمة بل النعمة . وهذا أبلغ وأقطع من أصابهم ﴿مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ٣٤﴾ أى من العذاب كما قبل على أن (ما) موصولة عبارة عن العذاب ، وليس فى الكلام حذف ولا ارتكاب مجاز على

نحو ما مر آنفاً ، وقيل : (ما) مصدرية وضمير (به) للرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يذكر ، والمراد أحاط بهم جزء استهزائهم بالرسول ﷺ أو موصولة عامة للرسول عليه الصلاة والسلام وغيره وضمير (به) عائد عليها والمعنى على الجزء أيضاً ، ولا يخفى ما فيه ، وإيا ما كان (فيه) متعلقاً يستهزؤون - قدم للفاصلة ، هذا ثم إن قوله تعالى : (هل ينظرون) النع على ما في الكشف رجوع إلى عدم ما هم فيه من العناد والاستشراء في الفساد وأنهم لا يفتعلون عن ذلك كأسلافهم الغابرين إلى يوم التناد ، وما وقع من أحوال اضدادهم في الدين كان لزيادة التحسير والتبكيك والتخسير ، وفيه دلالة على أن الحجة قد تمت وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أدى ما عليه من البلاغ المبين ، وقوله تعالى : (فأصابهم) عطف على (فعل الذين من قبلهم) مترتب إذ المعنى كذلك التكذيب والشرك فعل أسلافهم وأصابهم ما أصابهم ، وفيه تحذير بما فعله هؤلاء ، وتذكير لقوله سبحانه : (قد مكر الذين من قبلهم) ولا يخفى حسن الترتيب على ذلك لأن التكذيب والشرك تسليلاً لصابية السيئات لمن قبلهم ، وقوله سبحانه : (وما ظلمهم الله) اعتراض واقع حاق موقعه ، وجعل ذلك راجعاً إلى المفهوم من قوله تعالى : (هل ينظرون) أى كذلك كان من قبلهم مكذبين لزمهم الحجة منتظرين فأصابهم ما كانوا منتظرين سديد حسن إلا أن معتمد الكلام الأول وهو أقرب مأخذاً ، ودلالة (فعل) عليه أظهر ، فهذه فذلكه ضمنت محصل ما قبلوا به تلك النعم والبصائر وأدجج فيها تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم والبشرى بقلب الدائرة على من تربص به وباصحابه عليه الصلاة والسلام الدوائر وختمت بما يدل على أنهم انقطعوا فاحتجوا بأخر ما يحتج به المحجوج ينقلب عليه فلا يصير الازهو مثلوج مشجوج وهو ما تضمنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ فهو من تنمة قوله سبحانه : (هل ينظرون) ألا ترى كيف ختم بنحو آخر مجادلاتهم في سورة الانعام في قوله سبحانه : (يقول الذين أشركوا) وكذلك في سورة الزخرف ولا تراهم يتشبهون بالمشيئة الاعتد انخزال الحجة (وقالوا لو شاء ربنا لآنزل ملائكة) ويكفى في الانقلاب ما يشير إليه قوله سبحانه : (قل فله الحجة البالغة) وفي ارشاد العقل السليم أن هذه الآية بيان لفن آخر من كفر أهل مكة فهم المراد بالموصول ، والعدول عن الضمير إليه لتقريرهم بما في حيز الصلة وذهم بذلك من أول الامر ، والمعنى لو شاء الله تعالى عدم عبادتنا لشيء غيره سبحانه كما تقول ما عبدنا ذلك ﴿ نَحْنُ وَلَمْ أَبَاؤُنَا ﴾ الذين نهتدى بهم في ديننا ﴿ وَلَاحِرَمٌ مِّنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ من السوائب والبحائر وغيرها - فن - الأولى بيانية والثانية زائدة لتأكيد الاستغراق وكذا الثالثة (ونحن) لتأكيد ضمير (عبدنا) لالتصحيح العطف لوجود الفاصل وإن كان محسناله ، وتقدير مفعول (شاء) عدم العبادة بما صرح به بعضهم ، وكان الظاهر أن يضم إليه عدم التحريم . واعترض تقدير ذلك بأن العدم لا يحتاج إلى المشيئة كما ينفي عنه قوله ﷺ : « ما شاء الله تعالى كان وما لم يكن » حيث لم يقل عليه الصلاة والسلام ما شاء الله تعالى كان وما شاء عدم كونه لم يكن بل يكفى فيه عدم مشيئة الوجود ، وهو معنى قولهم : علة العدم عدم علة الوجود ، فالأولى أن يقدر المفعول وجودياً كالتوحيد والتحليل وكامثال ما جئت به والامر في ذلك سهل وفي تخصيص الأشرار والتحريم بالنفي لأنهما أعظم وأشهر ما هم عليه ، وغرضهم من ذلك كما قال بعض المحققين تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام والطعن في الرسالة رأساً ، فإن حاصله إن ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع فلو أنه سبحانه شاء أن نوحده ولا نشرك به شيئاً وتحلل ما أحله ولا نحرم شيئاً بما حرمانا كما تقول الرسل

ويقولونه من جهته تعالى لكان الامر كما شاء من التوحيد ونفى الاشراك وتحليل ما أحله وعدم تحريم شيء من ذلك وحيث لم يكن كذلك ثبت أنه لم يشأ شيئاً من ذلك بل شاء ما نحن عليه وتحقق أن ما توله الرسل عليهم السلام من تلقاء أنفسهم ورد الله تعالى عليهم بقوله سبحانه عز وجل : ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الفعل الشنيع ﴿ فَعَلَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ من الامم أى أشركوا بالله تعالى وحرروا من دونه ما حرروا وجادلوا رسلهم بالباطل ليدحضوا به الحق ﴿ فَقُلْ عَلَى الرَّسْلِ ﴾ الذين أمروا بتبليغ رسالات الله تعالى وعزائم أمره ونهيه ه ﴿ إِلَّا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ ٣٥ ﴾ أى ليست وظيفتهم الا الأبلغ للرسالة الموضح طريق الحق والمظهر أحكام الوحي التى فيها تختم تعلق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى : (والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا) ه

واما الجاؤم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شأوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التى يدور عليها فلك التكليف حتى يستدل بعدم ظهور آثاره على عدم حقبة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك ، فان ما يترتب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بد فى تعلق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئى إلى تحصيله والا لكان الثواب والعقاب اضطراريين ه والفاء على هذا للتعليل كما قيل كذلك فعل اسلافهم وذلك باطل فان الرسل عليهم السلام ليس شأنهم الا تبليغ الأوامر والنواهي لا تحقيق مضمونها قسرا والجاهاه ، وكأنى بك لاتقريه من تكلف ه وهو متضمن للرد على الرافضى فقد سلك فى هذا المقام الغلو فى المقال وعدل عن سنن الهدى الى مواء الضلال فذكر أن هؤلاء المشركين فعلوا ما فعلوا من القبائح ثم نسبوا فعلهم الى الله تعالى وقالوا : (لو شاء الله الى آخره وهذا مذهب المجبرة بعينه كذلك فعل اسلافهم فلما نهوا على قبح فعلهم وركوه على ربهم ففعل على الرسل إلا أن يبلغوا الحق وأن الله سبحانه لا يشاء الشرك والمعاصى بالبيان والبرهان ، يطلعوا على بطلان الشرك وقبحه وبراه الله تعالى من أفعال العباد وأنهم فاعلوها بقصدهم وإرادتهم واختيارهم ، والله تعالى باعثهم على جليلها وموفقهم له وزاجرهم عن قبيحها وموعدهم عليه الى آخر ما قال مما هو على هذا المتوال ، ولعمري أنه فسر الآيات على وفق هواه وهى عليه لاله لو تدبر ما فيها وحواه ، وقدرت عليه غير واحد من المحققين وأجلة المدققين وينبوا أن الآية بمعزل عن أن تكون دليلا لأهل الاعتزال كما أن الشرطية لا تنتج مطلوب أولئك الضلال ، وقد تقدم نبذهم من الكلام فى ذلك ، ثم ان كون غرض المشركين من الشرطية تكذيب الرسل عليهم السلام هو أحد احتمالين فى ذلك ، قال المدقق فى الكشف فى نظير الآية : إن قولهم هذا إما لدعوى مشروعية ما هم عليه ردا للرسل عليهم السلام أو لتسليم أنهم على الباطل اعتذارا بأنهم مجبورون ، والاول باطل لأن المشيئة تتعلق بفعلهم المشروع وغيره فما شاء الله تعالى أن يقع منهم مشروعا وقع كذلك وما شاء الله تعالى أن يقع لا كذلك وقع لا كذلك ، ولا شك أن من توهم أن كون الفعل بمشيئته تعالى ينافى مجي الرسل عليهم السلام بخلاف ما عليه المباشر من الكفر والضلال فقد كذب التكذيب كله وهو كاذب فى استنتاج المقصود من هذه الزومية ، وظاهر الآية مسوق لهذا المعنى ، والثانى على ما فيه حصول المقصود وهو الاعتراف بالبطلان باطل أيضاً اذ لا جبر لأن المشيئة تعلقت بأن يشركوا اختيارا منهم والعلم تعلق كذلك

ومثله في التحريم فهو يؤكّد دفع العذر لأنّه محقّقه ، وذكر أن معنى (فهل على الرسل) أن الذي على الرسل أن يبلغوا ويبيّنوا معالم الهدى بالإرشاد إلى تهديد قواعد النظر والامداد بأدلة السمع والبصر ولا عليهم من مجادلة من يريد أن يردح يباطله الحقّ الإيجاب اذ بعد ذلك التبيين يتضح الحق للناظرين ولا تجدى نفعا مجادلة المماندين ، وجوز أن يكون قولهم هذا منعا للبعثة والتكليف متمسكين بأن ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع فإ الفائدة فيهما أو إنكاراً لقبح ما أنكر عليهم من الشرك والتحريم محتجين بأن ذلك لو كان مستقبحا لما شاء الله تعالى صدوره عنا أو لشاء خلافه ملجأ إليه ، وأشير إلى جواب الشبهة الأولى بقوله سبحانه : (فهل على الرسل) إلى آخره كأنه قيل : ان فائدة البعثة البلاغ الموضح للحق فان ما شاء الله تعالى وجوده أو عدمه لا يجب ولا يمتنع مطلقا زعمتم بل قد يجب أو يمتنع بتوسط أسباب آخر قدرها سبحانه ومن ذلك البعثة فانها تؤدى إلى هدى من شاء الله تعالى على سبيل التوسط ، وأما الشبهة الثانية فقد أثير إلى جوابها في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ مِنْ أَلْسِنَةٍ أُمَّةٍ ﴾ (رُسُولا أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ) وحده ﴿ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ هو كل ما يدعو إلى الضلالة ، وقال الحسن : هو الشيطان ، والمراد من اجتنابه اجتناب ما يدعو إليه ﴿ فَمَنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الامم ﴿ مَنْ هَدَى اللَّهُ ﴾ إلى الحق من عبادته أو اجتناب الطاغوت بأن وفقهم لذلك ﴿ وَمَنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ ثبتت وجبت اذ لم يوفقهم ولم يرد هدايتهم ، ووجه الإشارة أن تحقق الضلال وثباته من حيث انه وقع قسما للهداية التي هي بارادته تعالى ومشيئته كان هو ايضا كذلكه وأما ان إرادة القبيح قبيحة فلا يجوز اتصاف الله سبحانه بها فظاهر الفساد لأن القبيح كسب القبيح والاتصاف به لإرادته وخلقه على ما تقرر في الكلام . وأنت تعلم أن كلنا الاشارتين في غاية الخفاء ، ولنظر أى حاجة إلى الحصر وما المراد به على جعل (فهل على الرسل) إلى آخره مشيرا إلى جواب الشبهة الأولى ه وقال الامام : إن المشركين أرادوا من قولهم ذلك انه لما كان السكل من الله تعالى كان بعثه الانبياء عليهم السلام عبثا فنقول : هذا اعتراض على الله تعالى وجار مجرى طلب العلة في أحكامه تعالى وأفعاله وذلك باطل اذ الله سبحانه أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يجوز أن يقال له لم فعلت هذا ولم لم تفعل ذلك ه والدليل على أن الانسكار انما توجه إلى هذا المعنى انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله سبحانه : (ولقد بعثنا) إلى آخره حيث بين فيه أن سنته سبحانه في عباده ارسال الرسل اليهم وأمرهم بعبادته ونهيهم عن عبادة غيره ، وأفاد أنه تعالى وان أمر السكل ونهاهم إلا أنه جل جلاله هدى البعض وأضل البعض ، ولا شك أنه انما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه الها منزها عن اعتراضات المعترضين ومطالبات المنازعين ، فكان إيراد هذا السؤال من هؤلاء الكفار موجبا للجهل والضلال والبعد عن الله المتعال ، ثبت أن الله تعالى انما ذم هؤلاء القائلين لانهم اعتقدوا أن كون الامر كذلك يمتنع من جواز بعثة الرسل لا لانهم كذبوا في قولهم ذلك ، وهذا هو الجواب الصحيح الذى يعول عليه في هذا الباب ، ومعنى (فهل على الرسل) إلى آخره أنه تعالى أمر الرسل عليهم السلام بالتبليغ فهو الواجب عليهم ، وأما أن الايمان هل يحصل أولا يحصل فذاك لا تعلق للرسل به ولكن الله تعالى يهدى من يشاء باحسانه ويضل من يشاء بخذلانه اه وهو كما ترى ه

ونقل الواحدى فى الوسيط عن الزجاج أنهم قالوا ذلك على الهزو ولم يرتضه كثير من المحققين ، وذكر بعضهم أن حمله على ذلك لا يلائم الجواب . نعم قال فى الكشف عند قوله تعالى : (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) إنهم دفعوا قول الرسل عليهم السلام بدعوتهم الى عبادته تعالى ونهيهم عن عبادة غيره سبحانه بهذه المقالة وهم ملزمون على مساق هذا القول لأنه اذا استند الكل الى مشيئته تعالى فقد شاء ارسال الرسل وشاء دعوتهم الى العباد وشاء ججودهم وشاء دخولهم النار ، فالانسكار والدفع بعد هذا القول دليل على أنهم قالوه لا عن اعتقاد بل مجازفة ، وقال فى موضع آخر عند نظير الآية أيضا : أنهم كاذبون فى هذا القول لجزمهم حيث لا ظن مطلقا فضلا عن العلم ، وذلك لأن من المعلوم أن العلم بصفات الله تعالى فرع العلم بذاته والايان بها كذلك والمحتجون به كفرة مشركون مجسمون ، وأطال الكلام فى هذا المقام فى سورة الزخرف ه وذكر أن فى كلامهم تعجيز الخالق بآيات التمايز بين المشيئة وضد المأمور به فيلزم أن لا يريد إلا أمره ولا ينهى الا وهو لا يريد ، وهذا تعجيز من وجهين اخراج بعض المقدورات عن أن يصير محلا وتضييق محل أمره ونهييه وهذا بدينه مذهب اخوانهم القدريه اه ويجوز أن يقال : ان المشركين انما قالوا ذلك الزامهم حيث سمعوا من المرسلين وأتباعهم أن ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن والافهم أجمل الخلق بربهم جل شأنه وصفاته (انهم الا كالألنام بل هم أضل) ومرادهم اسكات المرسلين وقطعهم عن دعوتهم الى ما يخالف ما هم عليه والاستراحة عن معارضتهم فكأنهم قالوا : انكم تقولون ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن فما نحن عليه بما شاءه الله تعالى وما تدعوننا اليه بما لم يشأه والا لكان ، واللائق بكم عدم التعرض لخلاف مشيئة الله تعالى ، فان وظيفة الرسول الجرى على ارادة المرسل لأن الارسل انما هو لتنفيذ تلك الارادة وتحصيل المراد بها ، وهذا جعل منهم بحقيقة الامر وكيفية تعاق المشيئة وفائدة البعثة ، وذلك لأن مشيئته تعالى انما تتعلق وفق علمه وعلمه انما يتعلق وفق ماعليه الشئ فى نفسه ، فالحق تعالى ماشاء شركهم مثلا الا بعد أن علم ذلك وما عليه الا وفق ما هو عليه فى نفس الامر فهم مشركون فى الازل ونفس الامر ألا أنه سبحانه حين ابرزهم على وفق ما علم فيهم لو تركهم وحالهم كان لهم الحجة عليه سبحانه اذا عذبهم يوم القيامة إذ يقولون حينئذ : ما جاءنا من نذير فأرسل جل شأنه الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فليس على الرسل الا تبليغ الاوامر والنواهي لتقوم الحجة البالغة لله تعالى ، فالتبليغ مراد الله تعالى من الرسل عليهم السلام لاقامة حجته تعالى على خلقه به ، وليس مراده من خلقه الا ما هم عليه فى نفس الامر خيرا كان أو شرا . وفى الخبر يقول الله تعالى : (يا عبادى إنما اعمل لكم الخصال الحسنة وما اعمل لكم الباطل الا نسيتم ما عليكم من الله عز وجل ولا تاتوا به من قبل الله عز وجل ولا تاتوا به من قبل الله عز وجل) (فاعلم ان قوله سبحانه : (فهل على الرسل الا البلاغ) يتضمن الإشارة الى ردم كآته قيل : ما أشرت اليه من أن اللائق بالرسول ترك الدعوة الى خلاف ماشاء الله تعالى منا والجرى على وفق المشيئة والسكوت عنا باطل لأن وظيفة المرسلين والواجب عليهم هو التبليغ وهو مراد الله تعالى منهم لتقوم به حجة الله تعالى عليهم لا السكوت وترك الدعوة ، وفى قوله سبحانه : (ولقد بعثنا) (الخ) إشارة

يتفطن لها من له قلب إلى ان المشيئة حسب الاستعداد الذي عليه الشخص في نفس الامر فتأمل فان هذا الوجه لا يتخلو عن بعد ودغغة . والذي ذكره القاضى في قوله تعالى : (ولقد بعثنا) الخ أنه بين فيه أن البعثة أمر جرت به السنة الالهية في الامم كلها سببا لهدى من أراد سبحانه اهتداه وزيادة لضلال من أراد ضلاله كالغذاء الصالح ينفع المزاج السوى ويقويه ويضر المنحرف ويقنه .

وفي إرشاد العقل السليم انه تحقيق لكيفية تعاقب مشيئته تعالى بأفعال العباد بعد بيان ان الاجلاء ليس من وظائف الرسالة ولا من باب المشيئة المتعلقة بما يدور عليه فلك الثواب والعقاب من الافعال الاختيارية ، والمعنى انا بعثنا في كل امة رسولا يأمرهم بعبادة الله تعالى واجتناب الطاغوت فأمرهم وفقر قوافئهم من هده الله تعالى بعد صرف قدرته واختياره الجزئى الى تحصيل ما هدى اليه ومنهم من ثبت على الضلالة لعناده وعدم صرف قدرته الى تحصيل الحق ، والقاء في (ففهم) نصيحة كما أشير اليه ، وكان الظاهر في القسم الثانى - ومنهم من أضل الله - الا أنه غير الاسلوب الى ما فى النظم الكريم الاشعار بأن ذلك لسوء اختيارهم كقوله تعالى : (وإذا مرضت فهو يشفين) و (أن) يحتمل أن تكون مفسرة لما فى البعث من معنى القول وأن تكون من مصدرية

بتقدير حرف الجر اى بأن اعبدوا الله ﴿ فَسِيرُوا ﴾ أيها المشركون المكذبون القائلون : لو شاء الله ما عبدنا من دونه ﴿ فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا ﴾ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿ ٣٩ ﴾ من عاد وثمود ومن سار سيرهم عن حقت عليه الضلالة وقال كما قلتم لعلكم تتعبرون ، وترتيب الامر بالسير على مجرد الاخبار بشيئ الضلالة عليهم من غير اخبار بحلول المذاب للايدان بأن ذلك غنى عن البيان ، وفي عطف الامر الثانى بالقاء اشعار بوجوب المبادرة الى النظر والاستدلال المنفذين من الضلال ﴿ إِنَّ تَحَرُّصَ عَلَى هُدَاهُمْ ﴾ خطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . والحرص فرط الارادة . وقرأ النخعي (وإن) بزيادة واو وهو ، والحسن . وأبو جوبة (تحرص) بفتح الراء . مضارع حرص بكسر هاء وهى لغة ، والجمهور (تحرص) بكسر الراء مضارع حرص بفتحها وهى لغة الحجاز ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ﴾ جواب الشرط على معنى فاعلم ذلك أو علة للجواب المحذوف أى أن تحرص على هداهم لم ينفع حرصك شيئا فان الله تعالى لا يهدي من يضل ، والمراد بالموصول قرش المعبر عنهم فيما مر بالذين أشركوا ، ووضع الموصول موضع ضمير هم للتخصيص على انهم من حقت عليهم الضلالة وللأشعار بملء الحكم . ويجوز أن يراد به ما يشملهم ويدخلون فيه دخولا أولياء ، ومعنى الآية على ما قيل : انه سبحانه لا يخلق الهداية جبرا وقسراً فيمن يخلق فيه الضلالة بسوء اختياره ولا بد من نحو هذا التأويل لأن الحكم بدون ذلك مما لا يكاد يجهل ، و (من) على هذا مفعول (يهدى) كما هو الظاهر ، وقيل : إن يهدى مضارع هدى بمعنى اهتدى فهو لازم و (من) فاعله وضمير الفاعل فى (يضل) لله تعالى والعائد محذوف أى من يضل ، وقد حكى بجى هدى بمعنى اهتدى الفراء . وقرأ غير واحد من السبعة ، والحسن والاعرج . ومجاهد وابن سيرين . والقطاردي . يمزاحم الخراساني . وغيرهم (لا يهدى) باليتاء . للفعول - فن - نائب الفاعل والعائد وضمير الفاعل كما مر ، وهذه لقراءة أبلغ من الاولى لأنها تدل على أن من أضله الله تعالى لا يهديه كل أحد بخلاف الاولى فانها تدل على أنه تعالى لا يهديه فقط وإن كان من لم يهد الله فلا هادى له ، وهذا على ما قيل - إن لم يقل بل يوم هدى وأما إذا

قلنا به فيها بمعنى إلا أن هذه صريحة في عموم الفاعل بخلاف تلك مع أن المتعمد هو الأكثر. وقرأت فرقة منهم عبدالله (لا يهدى) بفتح الياء وكسر الهاء والدال وتشديدها، وأصله يهتدى فأدغم كقولك في خصم يخصمه وقرأت فرقة أخرى (لا يهدى) بضم الياء وكسر الدال، قال ابن عطية: وهي ضعيفة، وتعقبه في البحر بأنه إذا ثبت هدى لازماً بمعنى اهتدى لم تكن ضعيفة لأنه ادخل على اللازم همزة التعدية، فالعلمي لا يجعل مهتدياً من أضله. وأجيب بأنه يحتمل أن وجه الضعف عنده عدم اشتهاؤه هدى المزيد، وقرئ (يضل) بفتح الياء، وفي مصحف أبي (فإن الله لا هادي لمن أضل) ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (٣٧) ينصرونهم في الهداية أو يدفعون العذاب عنهم وهو تميم بابطال الظن أن آلهتهم تنفعهم شيئاً وضمير لهم عائد على معنى من وصيغة الجمع في الناصرين باعتبار الجمعية في الضمير فإن مقابلة الجمع بالجمع تفيد إنقسام الأحاد على الأحاد لأن المراد في طائفة من الناصرين من كل منهم. ثم إن أول هذه الآيات ربما يوم نصره مذهب الاعتزال لكن آخرها مشتمل على الوجوه الكثيرة كما قال الامام الدالة على نصرته مذهب أهل الحق، ولعل الأمر غني عن البيان والله تعالى الحمد على ذلك ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ شروع في بيان فن آخر من إباطيلهم وهو انكارهم البعث، وهو على ما في الكشاف وغيره عطف على قوله تعالى: (وقال الذين أشركوا) قيل: ولتضمن الأول انكار التوحيد وهذا إنكار البعث وهما امران عظيمان من الكفر والجهل حسن العطف بينهما، والضمير لأهل مكة أيضاً أي حلفوا بالله ﴿جَهْدُ أَيْمَانِهِمْ﴾ مصدر منصوب على الحال أي جاهددين في أيمانهم ﴿لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ وهو مبنى على أن الميت بعدم ويفى وأن البعث إعادة له وأنه يستحيل إعادة المعلوم، وقد ذهب إلى هذه الاستحالة الفلاسفة ولم يوافقهم في دعوى ذلك أحد من المتكلمين إلا الكرامية. وأبو الحسين البصري من المعتزلة، واحتجوا عليها بما رده المحققون، وبعضهم ادعى الضرورة في ذلك وأن ما يذكر في بيانه تنبيهات عليه، فقد نقل الامام عن الشيخ أبي علي بن سينا أنه قال: كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب شهد عقله الصريح بأن إعادة المعلوم بعينه ممنوعة، وفي قسم هؤلاء الكفار على عدم البعث إشارة كما قال في التفسير إلى أنهم يدعون العلم الضروري بذلك وأنت تعلم أنه إذا جوز إعادة المعلوم بعينه كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا اشكال في البعث أصلاً، وأما أن قلنا بعدم جواز إعادة القيام القاطع على ذلك فقد قيل: نلزم القول بعدم انعدام شيء من الابدان حتى يلزم في البعث إعادة المعلوم وإنما عرض لها التفرق ويعرض لها في البعث الاجتماع فلا إعادة لمعلوم، وفيه بحث وإن أيد بقصة إبراهيم عليه السلام ومن هنا قال المولى ميرزا جان: لا يخلص إلا بأن يقال ببقاء النفس المجردة (١) وأن البدن المبعوث مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا يتألف هذا قانون العدالة إذا فاعل هو النفس ليس بالبدن والبدن بمنزلة السكين بالنسبة إلى القطع فكأن الأثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب إنما هو للقاطع لا للسكين كذلك الأثر المترتب على أفعال الإنسان إنما هو للنفس وهي المتلذذة والمتألمة تلذذاً أو تألماً عقلياً أو حسياً فليس يلزم خلاف العدالة، وأما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه فقوله لفرض القاطع الدال على الامتناع، وذلك بأن يقال: المراد إعادة مادته مع صورة كانت

(١) بناء على تسليم وجود النفس المجردة والا فيكون بقاء مادة البدن تدبر اه منه

أشبه الصور الى الصورة الأولى فتدبر؛ وسيأتى إن شاء الله تعالى في سورة يس تحقيق هذا المطلب على أتم وجهه ونقل عن ابن الجوزى. وأبى العالية أن هذه الآية نزلت لأن رجلا من المسلمين تقاضى ديناً على رجل من المشركين فكان فيما تكلم به المسلم الذى ارجوه بعد الموت فقال المشرك: وإنك لتبعث بعد الموت وأقسم بالله لا يبعث الله من يموت فقص الله تعالى ذلك ورده أبلغ رد بقوله سبحانه: ﴿بَلَى﴾ لا يجاب النفي أى بلى يبعثهم ﴿وَعَدًا﴾ مصدره يؤكد لما دل عليه (بلى) اذ لا معنى له سوى الوعد بالبعث والاخبار عنه، ويسمى نحو هذا مؤكدا لنفسه وجوز أن يكون مصدر المحذوف أى وعد ذلك وعدا ﴿عَلَيْهِ﴾ صفة (وعدا) والمراد وعدا ثابتا عليه انجازه والافئس الوعد ليس ثابتا عليه، وثبت الانجازه لا متناع الخلف في وعده ولأن البعث من مقتضيات الحكمة ﴿حَقًّا﴾ صفة أخرى - لوعداً - وهى مؤكدة إن كان بمعنى ثابتا متحققا ومؤسدة إن كان بمعنى غير باطل أو نصب على المصدرية بمحذوف أى حق حقا ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ﴾ لجهلهم بشؤون الله تعالى من العلم والقدرة والحكمة وغيرها من صفات الكمال وبما يجوز عليه ولا يجوز وعدم وفوفهم على سرائر التكوين والغاية القصوى منه وعلى أن البعث بما تقتضيه الحكمة ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٣٨﴾ أنه تعالى يبعثهم، ونفى عليهم عدم العلم بالبعث دون العلم بعدمه الذى يزعمونه على ما يقتضيه ظاهر قسمهم ليعلم منه نعى ذلك بالطريق (١) هـ وجوز أن يكون للأيذان بأن ما عندهم بمحذوف عن أن يسمى علما بل هو توهم صرف وجهل محض، وتقدير مفعول (يعلمون) ما علمت هو الانسب بالسياق، وجوز أن يكون التقدير لا يعلمون أنه وعد عليه حق فيكذبونه قائلين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا الأساطير الأولين) ﴿لَيَبْلُغُنَّ لَهُمْ﴾ متعلق بما دل عليه (بلى) وهو يبعثهم، والضمير لمن يموت الشامل للمؤمنين والكافرين إذ التدين يكون للمؤمنين أيضاً فاتهم وإن كانوا عالمين بذلك لكنه عند معانية حقيقة الحال يتضح الامر فيصل علمهم الى مرتبة عين اليقين أى يبعثهم ليعلمهم بذلك وبما يحصل لهم بمشاهدة الاحوال الجاهى ومعاينتها بصورها الحقيقية الشأن ﴿الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ (٢) من الحق الشامل لجميع ما خالفوه بما جاء به الرسل المبعوثون فيهم ويدخل فيه البعث دخولا أولياً، والتعبير عن ذلك بالوصول للدلالة على غنائه وللإشعار بعالية ما ذكر في حيز الصلة للتبيين، وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بالله تعالى بالاشراك وانكار البعث الجسمانى وتكذيب الرسل عليهم السلام ﴿أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ٣٩﴾ وكل ما يقولونه ويدخل فيه قولهم: (لا يبعث الله من يموت) دخولا أولياً هـ ونقل في البحر القول بتعلق (ليعلم) الخ بقوله تعالى: (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا) أى بعثنا ليعلمهم ما اختلفوا فيه وأنهم كانوا على الضلالة قبل بعثه مقترن على الله سبحانه الكذب ولا يخفى بعد ذلك تبادل ما تقدم، وجعل التبيين والعلم المذكورين غاية للبعث كما فى ارشاد العقل السليم باعتبار وروده فى معرض الرد على المخالفين وإبطال مقالة المعاندين المستدعى للعرض لما يردعهم عن المخالفة وبأخذهم الى الاذعان للحق فإن الكفرة إذا علموا أن تحقق البعث اذا كان لتبيين أنه حق وليعلموا أنهم كاذبون فى انكاره كان أضر لهم عن انكاره

(١) قوله بالطريق هكذا بخطه ولعله بالطريق الأولى (٢) فى الأصل «فيه يختلفون» وبني عليه قوله الآتى وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ولكن التلاوة (يختلفون فيه) اهـ

وأدعى الى الاعتراف به ضرورة أنه يدل على صدق العزيمة على تحقيقه كما تقول لمن يشكر أنك تصلى لأصاين رغماً لأنفك وإظهاراً لكذبك ، ولأن تكرار الغايات أدل على وقوع المغايات الا فالغاية الأصلية للبحث باعتبار ذاته إنما هو الجزاء الذى هو الغاية القصوى للخلاق المغيا بمعرفته عز وجل وعبادته ، وإما لم يذكر ذلك لتكرار ذكره في مواضع وشهرته ، وفيه أنه إنما لم يدرج علم الكفار بكذبهم تحت التبيين بأن يقال مثلاً : وأن الذين كفروا كانوا كاذبين بل جئ بصبغة العلم لأن ذلك ليس مما يتعلق به التبيين الذى هو عبارة عن اظهار ما كان مبهماً قبل ذلك بأن ينبر به فيختلف فيه كالبحث الذى نطق به القرآن فاختلاف فيه المختلفون ، وأما كذب الكافرين فليس من هذا القبيل ، ويستفاد من تحقيقه في نظير ما هنا أنه لما كان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وكان معنى تبيين الصدق اظهار ذلك المدلول وقطع احتمال نقيضه بعد ما كان محتملاً له احتمالاً عقلياً ناسب أن يعلق التبيين بالذى فيه يختلفون من الحق ، وليس بين الصدق والحق كثير فرق ، ولما كان الكذب أمراً حادثاً لادلالة الخبر عليه حتى يتعلق به التبيين والاظهار بل هو نقيض مدلوله فما يتعلق به يكون علماً مستأنفاً ناسب أن يعلق العلم بأنهم كانوا كاذبين فليتدبره

قيل : ولكون العلم بما ذكر من روافد ذلك التبيين قيل (ولعلم الذين كفروا) دون ولجعل الذين كفروا عالمين ، وخص الاسناد بهم حيث لم يقل ولعلموا ان الذين كفروا كانوا كاذبين تنبيهاً على أن الاهم عندهم ، وقيل : لم يقل ذلك لأن علم المؤمنين بما ذكر حاصل قبل ذلك أيضاً . وتعقب بأن حصول مرتبة من مراتب العلم لا بأبى حصول مرتبة أعلا منها فلم لم يقل ذلك إيداناً بحصول هذه المرتبة من العلم لهم حينئذ ، ولعل فيه غفلة عن مراد القائل . وجوز أن يراد من علم الكفرة بأنهم كانوا كاذبين تعذيبهم على كذبهم فكأنه قيل : ليطهر للمؤمنين والكافرن الحق وليعذب الكافرون على كذبهم فيما كانوا يقولونه من أنه تعالى لا ييمت من يموت ونحوه ، وهذا كما يقال للجاني : غدا تعلم جنايتك ، وحينئذ وجه تخصيص الاسناد بهم ظاهر ، وهو كما ترى . وزعم بعض الشيعة أن الآية في على كرم الله تعالى وجهه والائمة من بيهرضى الله تعالى عنهم وأنها من أدلة الرجعة التى قال بها أكثرهم ، وهو زعم باطل ، والقول بالرجعة محض سخافة لا يكاد يقول بها من يؤمن بالبعث ، وقد بين ذلك على أنهم وجه في التحفة الاثني عشرية ، ولعل النوبة تفضى إن شاء الله تعالى الى بيانه ، وما أخرجه ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : أن قوله تعالى (وأقسموا بالله الآية) نزلت في غير مسلم الصحة ، وعلى فرض التسليم لا دليل فيه على ما يزعمونه من الرجعة بأن يقال : إنه رضى الله تعالى عنه أراد أنها نزلت بسببي ، ويكون رضى الله تعالى عنه هو الرجل الذى تقاضى ديناً له على رجل من المشركين فقال ما قال كما مر عن ابن الجوزي . وأبى العالية ، وأخرجه عن أبى العالية عبد بن حيد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . واستنبط الشيخ بهاء الدين من الآية دليلاً على أن الكذب مخالفة الواقع ولا عبرة بالاعتقاد ، وهو ظاهر فافهم

(إِنَّمَا قَوْلُنَا) استئناف لبيان التكوين على الاطلاق ابتداء أو إعادة بعد التنبيه على أية البعث ومنه يعلم كيفيته - فإ - كافة (قولنا) مبتدأ ، وقوله تعالى : (لَشَيْءٍ) متعلق به واللام للتبليغ كما في قولك : قلت لزيد قم فقام ، وقال الزجاج : هي لام السبب أي لأجل إيجاد شيء ، وتعقب بأنه ليس بواضح والمتبادر من الشيء

هنا المعلوم وهو أحد اطلاقاته ، وقد برهن الشيخ إبراهيم الكوراني عليه الرحمة على أن إطلاق الشيء على المعلوم حقيقة كاطلاقه على الموجود وألف في ذلك رسالة جليلة سماها جلاء الفهوم ، ويعلم منها أن القول بذلك الإطلاق ليس خاصا بالمتزلة كما هو المشهور ، ولهذا أول هنا من لم يقف على التحقيق من الجماعة فقال : إن التعبير عنه بذلك باعتبار وجوده عند تعلق مشيئته تعالى به لا أنه كان شيئا قبل ذلك .

وفي البحر نقلا عن ابن عطية أن في قوله تعالى : (لشيء) وجهين أحدهما أنه لما كان وجوده حتما جاز أن يسمى شيئا وهو في حال عدمه ، والثاني أن ذلك تنبيه على الأمثلة التي ينظر فيها وأن ما كان منها موجودا كان مرادا وقيل له كن فكان فصار مثالا لما يتأخر من الأمور بما تقدم ، وفي هذا غلص من تسمية المعلوم شيئا ، وفيه من الخفاء ما فيه ، وأيا ما كان فالتنوين للتذكير أي لشيء أي شيء كان بما عز وهان ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ ظرف لقولنا أي وقت تعلق إرادتنا بإيجاده ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ في أوّل مصدر خبر للبتداء ، واللام في

(له) كاللام في (لشيء) ﴿فَيَكُونُ﴾ (٤) أما عطف على مقدر يفصح عنه الفاء وينسحب عليه الكلام أي فنقول ذلك فيكون ، وأما جواب لشرط محذوف أي فاذا قلنا ذلك فهو يكون ، وقيل : أنه بعد تقدير هو تكون الجملة خبرا لابتداء محذوف أي ما أردناه فهو يكون ، وكان في الموضعين تأمة ، والذي ذهب إليه أكثر المحققين وذكره مقتصرا عليه شيخ الاسلام أنه ليس هناك قول ولا مقول له ولا مراد ولا موصوفى يقال : أنه يلزم أحد الحالين إما مخاطب المعلوم أو تحصيل الحاصل ، أو يقال : (انما) مستدعية انحصار قوله تعالى في قوله تعالى : (كن) وليس يلزم منه انحصار أسباب التكوين فيه كما يفيد قوله سبحانه : ﴿لَئِنْ أَمَرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فإن المراد بالأمر الشأن الشامل للقول والفعل ومن ضرورة انحصاره في كلمة كن انحصار أسبابه على الإطلاق في ذلك بل انما هو تمثيل لسهولة تأني المقدورات حسب تعلق مشيئته تعالى وتصوير لسرعة حدوثها بما هو علم في ذلك من طاعة المأمور المطيع لأمر الأمر المطاع ، فالمعنى إنما إيجادنا لشيء عند تعلق مشيئتنا به أن نوجده في أسرع ما يكون ، ولما عبر عنه بالأمر الذي هو قول مخصوص وجب أن يعبر عن مطلق الإيجاد بالقول المطلق . وقيل : إن الكلام على حقيقته وبذلك جرت العادة الإلهية ونسب إلى السلف ، وأجيب لهم عن حديث لزوم أحد المحذورين تارة بأن الخطاب تكويني ولا ضمير في توجيهه إلى المعلوم ، وتمقب بأنه قول بالتمثيل وتارة بأن المعلوم ثابت في العلم وبكى في صحة خطابه ذلك حتى أن بعضهم قال بأنه مرئى له تعالى في حال عدمه ، وتمقب بما يطول ، وأما حديث الانحصار فقالوا إن الأمر فيه هين ، وقد مر بعض الكلام في هذا المقام . واحتج بعض أهل السنة بالآية بناء على الحقيقة على قدم القرآن قال : أنها تدل على أنه تعالى إذا أراد أحداث شيء قال له كن فلو كان كن حادثا لزم التسلسل وهو محال فيكون قديما ومتى قيل يقدم البعض فليقل يقدم الكل ، وتمقب بأن كلمة اذا لا تنفيد التكرار ولذا اذا قال لا مرأته : اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرات لا تطلق الا طلقة واحدة فلا يلزم أن يكون كل محدث محدثا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل على أن القول يقدم (كن) ضروري البطلان لما فيه من ترتب الحروف ، وكذا يقال في سائر الكلام اللفظي .

وقال الامام : ان الآية مشعرة بمحدث الكلام من وجوه : الاول أن قوله تعالى : (انما قولنا لشيء اذا أردناه) يقتضى كون القول واقعا بالارادة وما كان كذلك فهو محدث ، والثاني أنه علق القول بكلمة (اذا)

ولاشك أنها تدخل للاستقبال، والثالث أن قوله تعالى: (أن نقول) لاختلافه في أنه نبيء عن الاستقبال. والرابع أن قوله سبحانه: (كف يكون) كفيه مقدمة على حدوث المسكون ولو بزمان واحد والمقدم على المحدث كذلك محدث فلا بد من القول بحدوث الكلام. نعم انها تشعر بحدوث الكلام اللفظي الذي يقول به الخابلية ومن وافقهم ولا تشعر بحدوث الكلام النفسي. والأشاعة في المشهور عنهم لا يدعون الا قدم النفس وينكرون قدم اللفظي، وهو بحث أطالوا الكلام فيه فليراجع. وما ذكر من دلالة «إذا» و«نقول» على الاستقبال هو ما ذكره غير واحد، لكن نقل أبو حيان عن ابن عطية أنه قال: ما في ألفاظ هذه الآية من معنى الاستقبال والاستئناف إنما هو راجع الى المراد لا الى الإرادة، وذلك أن الأشياء المرادة المسكونة في وجودها استئناف واستقبال لا في إرادة ذلك ولا في الأمر به لأن ذلك قديمان فمن أجل المراد عبر بأذا ونقول. وأنت تعلم أنه لا كلام في قدم الإرادة لكنهم اختلفوا في أنها هل لها تعاقب حادث أم لا؛ فقال بعضهم بالاول، وقال آخرون: ليس لها الا تعلق أزلي لكن بوجود الممكنات فيها لا يزال كل في وقته المقدر له. فالله تعالى تعلقت إرادته في الازل بوجود زيد مثلاً في يوم كذا وبوجود عمرو في يوم كذا وهكذا، ولا حاجة الى تعاقب حادث في ذلك اليوم، واما الامر بالنفس منه قديم واللفظي حادث عن القائلين بحدوث الكلام اللفظي، وأما الزمان فكثيرا ما لا يلاحظ في الافعال المستندة اليه تعالى، واعتبر كان الله تعالى ولا شيء معه وخلق الله تعالى العالم ونحو ذلك ولا أرى هذا الحكم خصوصاً فيما اذا فسر الزمان بما ذهب اليه الفلاسفة بل يطرد في ذلك وفيما اذا فسر بما ذهب اليه المتكلمون فتأمل والله تعالى الهادي * وجعل غير واحد الآية لبيان إمكان البعث، وتقريره ان تكوين الله تعالى بمحض قدرته وهيبته لا توقف له على سبق المواد والمدد والا لزم التسلسل، وكما أمكن له تكوين الأشياء ابتداء بلا سبق مادة ومثال أمكن له تكوينها إعادة بعده، وظاهره انه قول بأعادة المعدم، وظواهر كثير من النصوص أن البعث بجميع الاجزاء المتفرقة وسيأتي تحقيق ذلك كما وعدناك أنفان شاء الله تعالى وقرأ ابن عامر. والكسائي ههنا وفي يس «فيكون» بالنصب، وخرجه الزجاج على العطف على «نقول» أي فان يكون أو على أن يكون جواب (ك)، وقد رد هذا الرضي وغيره بأن النصب في جواب الامر مشروط بسببية مصدر الاول للثاني وهو لا يمكن هنا لاتحادهما فلا يستقيم ذلك، ووجه بأن مراده أنه نصب لأنه مشابه لجواب الامر لمحيطه بعده وليس بجواب له من حيث المعنى لأنه لا معنى لقولك: قلت ازيد اضرب تضرب ه وتمقب بأنه لا يخفى ضعفه وأنه يقتضى الغاء الشرط المذكور، ثم قيل: والظاهر أن بوجه بأنه إذا صدر مثله عن البليغ على قصد التثليل لسرعة التأثير بسرعة مبادرة المأمور الى الامثال يكون المعنى ان اقل لك اضرب تسرع الى الامثال فيكون المصدر المسبب عنه مسبباً من الهيئة لا من المادة، ومصدر الثاني من المادة أو محصل المعنى وبه يحصل التغاير بين المصدرين ويتضح السببية والمسببية، وقال بعضهم: إن مراد من قال ان النصب للشابهة لجواب الامر أن «فيكون» كما في قراءة الرفع معطوف على ما ينسحب عليه الكلام أو هو بتقديم فهو يكون خبر لمبتدأ محذوف الا أنه نصب لهذه المشابهة، وفيه ما فيه ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ﴾ أي في حقه -فني- على ظاهرها فقيه اشارة إلى أنها هجرة متمكنة تمكن الطرف في مظهره فهي ظرفية مجازية أو لأجل رضاه -فني- للتعليل كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: ان امرأة دخلت النار في هرة والمهاجرة في الاصل مصارمة

الغير ومتاركته واستعملت في الخروج من دار الكفر الى دار الايمان أى والذين هجروا أوطانهم وتركوا
 في الله تعالى وخرجوا ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ﴾ أى من بعد ظلم الكفار لإيائهم . أخرج عبد بن حميد وابن
 جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن قتادة قال : هم أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ظلمهم أهل مكة
 فخرجوا من ديارهم حتى لحق طوائف منهم بأرض الحبشة ثم بوأهم الله تعالى المدينة بعد ذلك حسباً وعد
 سبحانه بقوله جل وعلا : ﴿ لَنُبَوِّئَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ أى مباداة حسنة ، وحاصله لنزولهم في الدنيا منزلاً حسناً ،
 وعن الحسن داراً حسنة ، والتقدير الاول أظهر لدلالة الفعل عليه ، والثاني أوفق بقوله تعالى . (تبوء الدار) ،
 وأياماً كان - فحسنة - صفة محذوف منصوب نصب الظروف ، وجوز أن يكون مفعولاً ثانياً لنبؤئهم على معنى
 لنعطيهم منزلة حسنة ، وفسر ذلك بالغلبة على أهل مكة الذين ظلموهم وعلى العرب قاطبة ، وقيل : هي ما بقى
 لهم في الدنيا من الثناء وما صار لأولادهم من الشرف ، وعن جاهد أن التقدير معيشة حسنة أى رزقاً حسناً ،
 وقيل : التقدير عطية حسنة ، والمراد بالعطية المعطى ، ويفسر ذلك بكل شيء حسن ناله المهاجرون في الدنيا ، وقد
 بعضهم تبوءة حسنة فهو صفة مصدر محذوف ، وقد تعتبر هذه التوبة بحيث تشمل إعطاء كل شيء حسن صار
 للمهاجرين على نحو السابق . وفي البحر أن إتصاب (حسنة) على المصدر على غير الصدر لأن
 معنى نبؤئهم لنحسن إليهم فحسنة بمعنى إحساناً ، على جميع التقادير (الذين هاجروا) مبتدأ وجملة (لنبؤئهم) خبره هـ
 وجوز أبو البقاء أن يكون (الذين) منصوب بفعل محذوف يفسره المذكور ، والاول متعين عند
 أبي حيان قال : وفيه دليل على صحة وقوع الجملة القسمية خبراً للبتدأ خلافاً لثعلب ، والذي ذهب اليه بعض
 المحققين أن الخبر في مثل ذلك إما هو جملة الجواب المؤكدة بالقسم وهي اخبارية لا إنشائية ، واعترض على
 أن البقاء في الوجه الثاني بأنه لا يجوز نصب بالفعل المحذوف الا حيث يجوز للمذكور أن يعمل في ذلك
 المنصوب حتى يصح أن يكون مفسراً وما هنا ليس كذلك فانه لا يجوز زيداً لأضربن فلا يجوز زيداً لأضربنه ،
 والجار والمجرور متعلق بما عنده ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من (حسنة) هذا هـ

ونقل عن ابن عباس أن الآية نزلت في صهيب . وبلال . وعمار . وخباب . وعابس . وجبير . وأبي جندل
 ابن سهيل أخذهم المشركون فجهلوا يعذبونهم ليردوهم عن الاسلام ، فأما صهيب فقال لهم : أنا رجل كبير إن كنت
 معكم لم أنفعكم وإن كنت عليكم لم أضركم فافتدى منهم بماله وهاجر فلما رآه أبو بكر رضى الله تعالى عنه قال :
 ربح البيع يا صهيب ، وقال عمر رضى الله تعالى عنه : نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه ، والجمهور على
 ما روى عن قتادة بل قال ابن عطية : انه الصحيح ، ولم نجد لهذا الخبر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
 سنداً يعول عليه . وذكر العلامة الشيخ بهاء الدين السبكي في شرح التلخيص كثيره من المحدثين مثل الحافظ
 العلامة زين الدين عبد الرحيم العراقي وولده الفقيه الحافظ أبي زرعة وغيرهما فيما نسب لعمير رضى الله تعالى عنه
 فيه من قوله : نعم العبد صهيب الى آخره انما لم نجده في شيء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد ، وهذا
 يوقع شبهة قوية في صحة ذلك . نعم في الدر المنثور ، أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس
 رضى الله تعالى عنهما أنه قال في هؤلاء الذين هاجروا : هم قوم من أهل مكة هاجروا الى رسول الله ﷺ .

غلبيهم ثم قال : وظالمهم الشرك ، لكن يقتضى هذا بظاها أنه رضى الله تعالى عنه كان يقرأ (ظلموا) بالبناء للفاعل * وأورد على الخبرين أنه قيل : إن السورة مكية الاثلاث آيات في آخرها فانها مدنية ، يلتزم إذا صح الخبر الذهاب إلى أن فيها مدنياً غير ذلك ، أو القول بأن المراد من المسكى ما نزل في حق أهل مكة ، أو أن هذه الآية لم تنزل بالمدينة وأن المسكى ما نزل بغيرها ، أو القول بأن ذلك من الاخبار بالشئ قبل وقوعه ، والسكك كما ترى ، ولا يرد على القول الأول الذى عليه الجمهور أنه مخالف للقول المشهور في السورة لأن هجرة الحبشة كانت قبل هجرة المدينة فلا مانع من كون الآية مكية بالمعنى المشهور عليه ، لكن قيل : إن قتادة القائل بما تقدم قائل بأن هذه الآية إلى آخر السورة مدنية وهو آب عما ذكر ، ومن هنا حمل بعضهم ما نقل عنه سابقا على أن نزولها كان بين المهجرتين بالمدينة ، ولا يمكن الجمع بين هذه الأقوال أصلاً ، والذي ينبغي أن يعول عليه أن السورة مكية الآيات ليست هذه منها بل هي مكية نزلت بين المهجرتين فيمن ذكره الجمهور ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وقال بعضهم : إن الذين هاجروا عام في المهاجرين كانوا من كان فيهم أولهم وآخرهم وكان هذا من قائله اعتبار اعموم اللفظ للخصوص السبب كما هو المقرر عندهم. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وعبدالله رضى الله تعالى عنه . ونعيم بن ميسرة . والربيع بن خيثم - لشوينهم - بالثاء المثناة من أثوى المنقول بهمة التعدية من ثوى بالمكان أقام فيه ، قال في البحر - وانتصاب (حسنة) على تقدير انوامة حسنة أو على نزع الخافض أى في حسنة أى دار حسنة أو منزلة حسنة ولا مانع على ما قيل من اعتبار تضمنين الفعل معنى تعظيمهم كما أشير إليه أولاً . واستدل بالآية على أحد الأقوال على شرف المدينة وشرف اخلاص العمل لله تعالى ﴿ وَلَا جَزَاءُ لَآخِرَةٍ ﴾ أى أجر أعمالهم المذكرة في الدار الآخرة ﴿ أَكْبَرُ ﴾ مما يعجل لهم في الدنيا - أخرج ابن جرير . وابن المنذر عن عمر ابن الخطاب أنه كان إذا أعطى الرجل من المهاجرين عطاء يقول له : خذ بارك الله تعالى لك هذا ما وعدك الله تعالى في الدنيا وما آخر لك في الآخرة أفضل ثم يقرأ هذه الآية ، وقيل : المراد أكبر من أن يعلمه أحد قبل مشاهدته ، ولا يخفى ما في مخالفة أسلوب هذا لو عدلوا قبله من المبالغة ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ٤١ ﴾ الضمير للكفرة الظالمين أى لو علموا أن الله تعالى يجمع هؤلاء المهاجرين خير الدارين لو افقوهم في الدين ، وقيل : هو للمهاجرين أى لو علموا ذلك لزدادوا في الاجتهاد ولما تألموا لما أصابهم من المهاجرة وشدائدها ولزدادوا سروراً . وفي المعالم لا يجوز ذلك لأن المهاجرين يعلمونه ودفع بأن المراد علم المشاهدة وليس الخبر كالمعاني أو المراد العلم التفصيلي وجوز أن يكون الضمير للمتخلفين عن الهجرة يعنى لو علم المتخلفون عن الهجرة ما للمهاجرين من الكرامة لو افقوهم ﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا ﴾ على ما نالهم من الظلم ولم يرجعوا القهقرى وعلى مفارقة الوطن وهو حرم الله سبحانه المحبوب لكل مؤمن فضلاً عما كان مسقط رأسه وعلى احتمال الغربة بين اناس اجانب فى النسب لم يفهم وعلى غير ذلك ، وحمل الموصول النصب بتقدير اعنى أو الرفع بتقدير هم - ويجوز أن يكون تابعا للذين هاجروا بدلا أو يائنا أو نعمنا ﴿ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٤٢ ﴾ منقطعين اليه معرضين عن سواء مفوضين اليه الامر كما يفيد حذف متعلق التوكل ، وقيل : تقديم الجار والمجرور المؤذن بالحصر وكونه لرعاية القواصل غير متعين ، وصيغة الاستقبال لإللاستمرار أو لاستحضار تلك الصورة البديعة ، والجملة امام مطوقة على الصلة أو حال من ضمير صبروا .

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ﴾ رد لقريش حيث أنكروا رسالة النبي ﷺ وقالوا: الله تعالى أعظم أن يكون رسوله بشراً هلا بعث إلينا ملكاً أى جرت السنة الإلهية حسناً اقتضته الحكمة بأن لا نبعث للدعوة العامة إلا بشراً نوحى إليهم بواسطة الملك فى الأغلب الأوامر والنواهي لينفوها، ويحترز بالدعوة العامة عن بعث الملك للأنبياء عليهم السلام للتبليغ ولغيرهم كبعثه لمريم للبشارة، وبالأغلب بعض أقسام الوحي عالم يكن بواسطة الملك كما يشير إليه قوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بأذنه ما يشاء) وقرأ الجمهور (يوحى) بالياء وفتح الحاء وقرقة بالياء وكسرها؛ وعبد الله والسلى وطلحة . وحفص بالنون وكسرها. وفى ذلك من تعظيم أمر الوحي ما لا يخفى. ولما كان المقصود من الخطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تنبيه الكفار على مضمونه صرف الخطاب إليهم فقيل: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ أى أهل الكتاب من اليهود والنصارى قاله ابن عباس والحسن والسدى وغيرهم. وتسمية الكتاب تعلم ماسياتى إن شاء الله تعالى، وعن مجاهد تخصيصه بالوراثة لقوله تعالى: (ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر) فأهله اليهود قال فى البحر والمراد من لم يعلم من أهل الكتاب لأنهم الذين لا يهتمون عند أهل مكة فى اخبارهم بأن الرسل عليهم السلام كانوا رجالاً فآخبرهم بذلك حجة عاينهم، والمراد كسر حجتهم والزامهم والافالحق واضح فى نفسه لا يحتاج فيه إلى اخبار هؤلاء، وقد أرسى المشركون بعد نزولها إلى أهل يثرب يسألونهم عن ذلك، وقال الأعشى وابن عيينة. وابن جبير: المراد من أسلم منهم كعبد الله بن سلام. وسلمان الفارسي رضى الله تعالى عنهما وغيرهما ويضعفه أن قول من أسلم لاحجة فيه على الكفار ومنه يعلم ضعف ما قال أبو جعفر. وابن زيد من أن المراد من الذكر القرآن لأن الله تعالى سماه ذكراً فى مواضع منها ماسياتى إن شاء الله تعالى قريباً وأهل الذكر على هذا المسلبون مطلقاً، وخصهم بعض الإمامية بالأئمة أهل البيت احتجاجاً بما رواه جابر . ومحمد بن مسلم عنهم عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أنه قال: نحن أهل الذكر، وبعضهم فسر الذكر بالنبي ﷺ لقوله تعالى: (ذكرنا رسولاً) على قول، ويقال على مقتضى ما فى البحر: كيف يقع كفار أهل مكة بخبر أهل البيت فى ذلك وليسوا بأصدق من رسول الله ﷺ عندهم وهو عليه الصلاة والسلام المشهور فيما يبتهم بالأميين، ولعل ما رواه ابن مردويه منا موافقاً بظاھر لمن زعمه ذلك البعض من الإمامية عن أنس قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الرجل ليصلى ويصوم ويحج ويعتمر وإنه لما تلقى قيل: يا رسول الله بماذا دخل عليه النفاق؟ قال: بطن على أماءه وإمامه من قال الله تعالى فى كتابه: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ إلى آخره» مما لا يصح، وأنا أقول يجوز أن يراد من أهل الذكر أهل القرآن وإن قال أبو حيان ما قال وسئل وجهه قريباً إن شاء الله تعالى المنان، وقال الرماني. والزجاج. والأزهري: المراد بأهل الذكر علماء اخبار الامم السالفة ثابته من كان فالذكر بمعنى الحفظ كأنه قيل: أسألو المطلعين على اخبار الامم يعلمونكم بذلك ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٤٣ ﴾ وجواب إن إما مخوف للدلالة ما قبله عليه أى فاسألوا، وإما نفس ما قبله بناء على جواز تقدم الجواب على الشرط. واستدل بالآية على أنه تعالى لم يرسل امرأة ولا صبيلاً ولا نفاية نبوة عيسى عليه السلام فى المهد فان النبوة أعم من الرسالة ولا يقتضى صحة القول بنبوة مريم أيضاً لأن غايته نفى رسالة المرأة، ولا يلزم من ذلك اثبات نبوتها، وذهب إلى صحة نبوة النساء جماعة وصح ذلك ابن السيد، ولا ينافى ما دللت عليه الآية من نفى ارسال الملائكة عليهم السلام قوله تعالى: جاعل الملائكة رسلاً لأن المراد جاعلهم

رسلا إلى الملائكة أو إلى الأنبياء عليهم السلام للدعوة العامة وهو المدعى كما علمت فالرسول إما بالمعنى المصطلح أو بالمعنى اللغوي ، وقال الجبائي : إن الملائكة عليهم السلام لم يبعثوا إلى الأنبياء عليهم السلام الاثنان بصور الرجال ورد بما روى أن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام على صورته التي هو عليها مرتين ، وهو وارد على الحصر المقتضى للعموم فلا يرد عليه أنه لادلالة فيما روى على رؤية من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام على صورته مع أنه إذا ثبت ذلك لأنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يثبت أنه من خصوصياته عليه الصلاة والسلام فلا مانع من ثبوته لغيره قاله الشهاب ، وذكر أنه نقل الامام عن القاضي أن مراد الجبائي أنهم لم يبعثوا إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بمحضرة امهم الا وهم على صور الرجال كما روى أن جبريل عليه السلام حضر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضرة من أصحابه في صورة دحية الكلبي وفي صورة سراقه وفي صورة أعرابي لم يعرفوه . واستدل بها أيضا على وجوب المراجعة للعلماء فيما لا يعلم .

وفي الاكلیل للجلال السيوطي أنه استدل بها على جواز تقليد العامة في الفروع وانظر التقيد بالفروع فان الظاهر العموم لاسيما إذا قلنا إن المسئلة المأمورين بالمراجعة فيها والسؤال عنها من الاصول ، ويؤيد ذلك ما نقل عن الجلال المحلي أنه يلزم غير المجتهد عما كان أو غيره التقليد للمجتهد لقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) والصحيح أنه لافرق بين المسائل الاعتقادية وغيرها وبين أن يكون المجتهد حيا أو ميتا .

وصحح هو وغيره امتناع التقليد على المجتهد مطلقا سواء كان له قاطع أولا وسواء كان مجتهدا بالفعل أو له أهلية الاجتهاد ، ومقتضى كلامهم أنه لافرق بين تقليد أحد أئمة المذاهب الأربع وتقليد غيره من المجتهدين . نعم ذكر العلامة ابن حجر . وغيره أنه يشترط في تقليد الغير أن يكون مذهبه مدونا ومحفوظ الشروط والمعتبرات فقول السبكي : إن مخالف الأربعة كخالف الإجماع محمول على ما لم يحفظ ولم تعرف شروطه وسائر معتبراته من المذاهب التي انقطع حملها وفقدت كتبها كذهب الثوري . والأوزاعي . وابن أبي ليلى . وغيرهم ، ثم إن تقليد الغير بشرطه إنما يجوز في العمل وأما للافتاء والقضاء فيتعين أحد المذاهب الأربع ، واستشكل الفرق العلامة ابن قاسم العبادي ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون الفرق أنه يحتاط فيهما لتعديهما ما لا يحتاط في العمل فإثر كان لأدنى محذور ولو محتملا ، ونظير ذلك ما ذكره بعض الشافعية في القولين المتكافئين أنه لا يفتى ولا يقضى بكل منهما لاحتمال كونه مرجوحا ويجوز العمل به ، وذكر الامام أن من الناس من جوز التقليد للمجتهد لهذه الآية فقال : لما لم يكن أحد المجتهدين عالما وجب عليه الرجوع إلى المجتهد العالم لقوله تعالى : (فاسألوا) الآية فان لم يجب فلا أقل من الجواز ، وأيد ذلك بأن بعض المجتهدين نقلوا مذاهب بعض الصحابة وأقروا الحكم عليها ، والصحيح ما سمعت أولا ، وما ذكر ليس بتقليد بل هو من باب موافقة الاجتهاد الاجتهاد . واحتج بها أيضا نفاة القياس فقالوا : المكلف إذا نزلت به واقعة فان كان عالما بحكمها لم يجز له القياس وإلا وجب عليه سؤال من كان عالما بها بظاهر الآية ولو كان القياس حجة لما وجب عليه السؤال لاجل أنه يمكنه استنباط ذلك الحكم بالقياس ، فثبت أن تجوز العمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر الآية فوجب أن لا يجوز . وأجيب بأنه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة والاجماع أقوى من هذا الدليل .

وقال بعضهم : إذا كان المكلف ممن يقدر على القياس كان ممن يعلم فلا يجب عليه السؤال فتأمل .

(بالبينت والزبر) أي بالمعجزات والكتب ، والأولى للدلالة على الصدق ، والثانية لبيان الشرائع والتكاليف .

وانحرف عن الحق من فسرهما بما هو مصطلح أهل الحرف . والجار المجرور متعلق بمقدر يدل عليه ما قبله
وقع جوابا عن سؤال من قال: هم أرسلوا؟ قيل: أرسلوا «بالبينات والزبر» .
وجوز الزخشرى . والحو في تعلقه - بأرسلنا السابق داخل تحت حكم الاستثناء مع (رجالا) أى وما أرسلنا
إلا رجالا بالبينات وهو في معنى قولك: ما أرسلنا جماعة من الجماعات بشئ من الأشياء إلا رجالا بالبينات،
ومثله ما ضربت إلا زيدا بسوط، وهو مبنى على ما جوزه بعض النحاة من جواز أن يستثنى بأداة واحدة شيان
دون عطف وأنه يجرى في الاستثناء المفرغ، وأكثر النحاة على منعه كما صرح به صاحب التسهيل وغيره .
وقال في الكشف: والحق أنه لا يجوز لأن الا من تمة ما دخلت عليه كالجزء منه وللزوم الالباس . أو
وجوب أن يكون جميع ما يقع بعد إلا محصورا وأن يجب نحو ما ضرب إلا زيدا عمرا إذا أريد الحصر فيها
ولا يكون فرق بين هذا وذاك، وكل ذلك ظاهر الانتفاء . والزخشرى جوزه ذلك وصرح به في مواضع من كشافه،
واستدل عليه بأن أصل ما ضربت إلا زيدا بسوط ضربت زيدا بسوط وأراد أن زيادة ما وإلا ليست إلا
تأكيدا فلتؤكد لما كان أصل الكلام عليه، وهو حسن لولا أن الاستعمال والقياس آبيان، وقال بعضهم: إنه
متعلق به من غير دخوله مع رجالا تحت حكم الاستثناء على أن أصله وما أرسلنا بالبينات والزبر إلا رجالا .
وتعقب بأنه لا يجوز على مذهب البصريين حيث لا يجوز أن يقع بعد إلا الاستثنى أو مستثنى منه أو تابعا
وما ظن من غير الثلاثة معمولا لما قبل إلا قدر له عامل، وأجاز الكسائي أن يقع معمولا لما قبلها منصوب
كما ضرب إلا زيدا عمرا، ومخفوض كما مر إلا زيد وعمرو ولا يعذب إلا الله بالنار، ومرفوع كما ضرب إلا زيدا عمرو،
ووافق ابن الأثير في المرفوع، والأخفش في الظرف والجار، فما ذكر مبنى على مذهب الكسائي .
والأخفش، لكن قال الشهاب: إنه خلاف ظاهر الكلام وإخراج له عن سنن الانتظام وأكثر النحاة على أنه
ممنوع، وجوز أن يكون متعلقا بما رفع صفة لرجالا - أى رجالا متلبسين بالبينات ولم يقع حالاً منه، قيل: لأنه نكرة
متقدمة، نعم قيل: يجوز وقوعه حالاً من ضمير الرجال في (اليهم) وقيل: يجوز كونه حالاً من (رجالا) لأنه
نكرة موصوفة، واختار أبو حيان جى . الحال من النكرة بلا مسوغ كثيرا قياساً ونقله عن سيبويه وإن كان
دون الاتباع في القوة .

وجوز أيضاً تعلقه - بنوحى - وقوله سبحانه: (فأسألوا أهل الذكر) اعتراض على الوجوه المتقدمة وغير الأولى،
وتصدير الجملة المعترضة بالفاء صرح به في التسهيل وغيره، وما نقل من منعه ليس بثبت، ثم إذا كان اعتراضا متخللا بين
مقصورى حرف الاستثناء معناه فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون أنا أرسلنا رجالا بالبينات وعلى الوصفية
إن كنتم لا تعلمون أنهم رجال متلبسون بالبينات، وعلى هذا يقدر الاعتراض مناسباً لما تحلل بينهما، وأشبهه
الأوجه أن يكون على كلامين ليقع الاعتراض موقعه اللائق به لفظاً ومعنى قاله في الكشف .
وجوز أن يتعلق - بتعلمون - فلا اعتراض، وفي الشرط معنى التبكيت والالزام كما في قول الجبر: إن كنت
عملت لك فأعطني حقى، فإن الجبر لا يشك في أنه عمل وإنما أخرج الكلام مخرج الشك لأن ما يعامل به من
التسوية معاملته من يظن بأجيره أنه لم يعمل، فهو في ذلك يلزمه مقتضى ما اعترف به من العمل ويكتبه بالتقصير
مجهلاً إياه، فكذلك ما هنا لا يشك أن قريشاً لم يكونوا من علم البينات والزبر في شئ فيقول: إن كون الرسل عليهم
السلام رجالا أمر مكشوف لا شبهة فيه فأسألوا أهل الذكر إن لم تكونوا من أهله يبين لكم يريد أن أنكركم

وانتم لا تعلمون ليس بسديد وإنما السبيل ان تستلوا من أهل الذکر لأن تنسكروا قولهم، فانكاركم مناف لما تقتضيه حالكم من السؤال فهو تبييت (١) من حيث الاعتراف بعدم العلم وسبيل الجاهل سؤال من يعلم لا انكاره، قاله في الكشف أيضاً، ثم قال: ولا اخص اهل الذکر باهل الكتابين ليشمل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه، ولو خص لجاز لانهم موافقون في ذلك فانكارهم انكارهم، ثم التبييت متوجه الى المدول عن السؤال الى الانكار سالوا أولاً انتهى. ومنه يعلم جواز ان يراد باهل الذکر اهل القرآن، وما ذكره ابو حيان في تضعيفه من انه لاحجة في اخبارهم ولا الزام ناشئ. من عدم الوقوف على هذا التحقيق الايق، وهذا ظاهر على تقدير تعلق (بالبيئات) - يعلمون - والبلاء على هذا التقدير سببية والمفعول محذوف عند بعض، وزعم آخر انها زائدة والبيئات هي المفعول، فافهم ذلك، والله تعالى يتولى هدايتكم (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ) اي القرآن وهو من التذكير لما بمعنى الوعظ او بمعنى الايقاظ من سنة الغفلة وإطلاقة على القرآن املا شمله على ما ذكره اولاً نه سببه، ومنه يعلم وجه تسمية التوراة ونحوها ذكراً، وقيل: المراد بالذکر العلم وليس بذلك (لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ) فاقه ويدخل فيهم أهل مكة دخولا اولياً (مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ) في ذلك الذکر من الاحكام والشرايع وغير ذلك من أحوال القرون المهلكة بافانين المذاب حسب اعمالهم مع انبيائهم عليهم السلام الموجبة لذلك على وجه التفصيل بيانا شافيا كما ينبغي عنه صيغة التفعّل في الفعلين لاسباب بعد ورود الثاني أولاً على صيغة الافعال، وعن مجاهد ان المراد بهذا التبيين تفسير المجمل وشرح ما أشكل إذ هما المحتاجان للتبيين، وأما النص والظاهر فلا - تاجان اليه -

وقيل: المراد به إيقافهم على حسب استمداداتهم المتفاوتة على ما خفي عليهم من أسرار القرآن وعلومه التي لا تتكاد تحصى، ولا يختص ذلك بتبيين الحرام والحلال وأحوال القرون الخالية والامم الماضية، واستأنس له بما أخرجه الحاكم وصححه عن حذيفة قال: «قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقاما أخبرنا فيه بما يكون الى يوم القيامة عقله منا من عقله ونسبه من نسبه» وهذا في معنى ما ذكره غير واحد أن التبيين اعم من التصريح بالمقصود ومن الارشاد إلى ما يدل عليه، ويدخل فيه القياس وإشارة النص ودلالته وما يستنبط منه من العقائد والحقائق والاسرار الالهية، ولعل قوله عز وجل: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ إشارة إلى ذلك أي وطلب إن يتأملوا فينتبهوا للحقائق وما فيه من العبر ويحترز عما يؤدي إلى ما أصاب الاولين من العذاب، وقال بعض المعتزلة: أي وإرادة إن يتفكروا في ذلك فيعملوا الحق ثم قال، وفيه دلالة على أن الله تعالى اراد من جميع الناس التفكر والنظر المؤدى إلى المعرفة بخلاف ما يقول أهل الجبر، ونحن في غنى عن تقدير الارادة بتقدير الطلب، ومن قدرها منا أرادها منها، والا ورد عليه عدم تأمل البعض ولعله الاكثر، وهي لا يتفكر المراد عنها على المذهب الحق فلا بد من المدول عنه إلى مقابله، وقيل: أراد تعلقه بالبعض وهو المتأمل لا بالكل، وأيد بعضهم إرادة الصحابة أو ما يشملهم والتي صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الذکر فيما تقدم بذكر هذه الآية بعده وليس بذى أيد (أَفَأَمَّنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ) هم عند أكثر المفسرين أهل مكة الذين مكروا برسول الله ﷺ وراموا صد أصحابه رضى الله تعالى عنهم عن الايمان، وأخرج ابن أبي شيبة، وابن جرير، وغيرهما عن مجاهد

أنهم نمرود بن كنعان وقومه، وعمم بعضهم فقال: هم الذين احتالوا لهلاك الانبياء عليهم السلام، وتمعق بأن المراد تحذير أهل مكة عن إصابة مثل ما أصاب الأولين من فتون العذاب المعدودة فالمعول عليه ما عند الأكثر، و«السيآت» نمت لمصدر مخذوف أى مكروا المكرات السيآت التى قصت عنهم أو معقول به للفعل المذكور على تضمينه معنى فعل متعد كعمل أى عملوا السيآت ما كرين فقوله تعالى: ﴿أَنْ يَخْشَفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ معقول لأن «السيآت» معقول لأن من يتقدير مضاف أو تجوز أى عقاب السيآت أو على أن «السيآت» بمعنى العقوبات التى تسوءهم، و«أن يخسف» بدل من ذلك وعلى كل حال فالغاء للعطف على مقدر ينسحب عليه النظم الكريم أى أنزلنا اليك الذكر لتبين لهم مضمونه الذى من جملته انباء الامم المهلكة بفنون العذاب ويفتكروا فى ذلك ألم يفتكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ على توجيه الانكار إلى المعطوفين أو أنفكروا فأمنوا على توجيهه إلى المعطوف، وقيل: هو للعطف على مقدر ينفى عنه الصلة أى أمكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ، وخسف يستعمل لازما ومتمديا يقال: خسف الله تعالى وخسف هو، وكلا الاستعمالين محتمل هنا، فالأمر بالتعدية والأولى لابس «والارض» إمام معقول به أو نصب ينزع الخافض أى فامن الذين مكروا السيآت أن يغييهم الله تعالى فى الارض أو يغييها بهم كما فعل بقارون ﴿أَوْيَاتِهِمُ الْعَذَابَ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٥٥﴾ أى من الجهة التى لا شعور لهم بمجيء العذاب منها كجهة مأمنهم أو الجهة التى يرجون اتيان ما يشتهون منها، وقال البيضاوى: أى بغتة من جانب السماء كما فعل بقوم لوط، وكان التخصيص بجانب السماء لأن ما يجيئ منه لا يشعر به غالبا بخلاف ما يجيئ من الارض فانه محسوس فى الأكثر، ولعل اعتباره اوفق بالمقابلة، ويحتمل أن يكون مراده بامن جانب السماء ما لا يكون على يد مخلوق سواء نشأ من الارض أو السماء كما قيل دعهما سماوية تجرى على قدره فيكون مجازا، لكن قيل عليه: إنه لا يلائم المثال وإن كان لا يخصص ﴿أَوْ يَأْخُذُهُمْ﴾ أى العذاب أو الله تعالى ورجع الاول بالقرب والثانى بكثرة استناد الاخذ اليه تعالى فى القرآن العظيم مع أنه جل شأنه هو الفاعل الحقيقى له •

﴿فِي تَقْلِبِهِمْ﴾ أى حركتهم إقبالا وادبارا، والمراد على ما أخرجه ابن جرير، وغيره عن قتادة، وروى عن ابن عباس فى أسفارهم، وحمله على ذلك قال الامام: مأخوذ من قوله تعالى: (لا يفرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد) أو المراد فى حال ما يتقلبون فى قضاء مكرم والسعى فى تنفيذه، وقيل: المراد فى حال تقلبهم على الفرش ميمنا وشمالا، وهو فى معنى ما جاء فى رواية عن ابن عباس أيضا فى منامهم، ولا أراه يصح •

وقال الزواج: المراد ما يعم سائر حركاتهم فى أمورهم ليلا أو نهارا والجمهور على الاول والاخذ فى الأصل حوز الشئ وتخصيله، والمراد به القهر والاهلاك، والجاء والمجرور اما فى موضع الحال أو متعلق بالفعل قبله والاول أولى نظرا إلى أنه الظاهر فى نظيره الآتى إن شاء الله تعالى لكن الظاهر فيها قبله الثانى ﴿فَأَمَّهُمْ بَعْجَ وَبَعْرٍ ٥٦﴾ بفائتين الله تعالى بالهرب والفرار على ما يؤهمه حال التقلب والسير أو ما هم بمتمتعين فى يومهم مكرم وتقلبهم فيه، والغاء قيل: لتعليل الاخذ أو لترتيب عدم الاعجاز عليه دلالة على شدته وفضاعته حسبا قال وَاللَّهُ : «إن الله تعالى ليلى للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته» والجملة الاسمية للدلالة على دوام النفي والتأكيد يعود اليه أيضا •

﴿أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ أى مخافة وحذر من الهلاك والعذاب بان يهلك قوما قبلهم أو يحدث حالات

يخاف منها غير ذلك كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل فيتخوفوا فيأخذهم بالعذاب وهم يتخوفون ويروى نحوه عن الضحاك، وهو على ما قال الزمخشري ويقضيه كلام ابن بحر خلاف قوله تعالى : (من حيث لا يشعرون) ه وقال غير واحد من الأجلة : على أن ينقصهم شيئاً شيئاً في أنفسهم وأموالهم حتى يهلكوا من تخوفته إذا تنقصته، وروى تفسيره بذلك عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك أيضاً ه

وذكر الهيثم بن عدي أن التنقص بهذا المعنى لغة أزدشوية ، ويروى أن عمر رضى الله تعالى عنه قال على المنبر ما تقولون فيها أى الآية والتخوف منها؟ فسكتوا فقام شيخ من هذيل فقال : هذه لغتنا التخوف التنقص فقال : هل تعرف العرب ذلك فى أشعارها ؟ فقال : نعم قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته :

تخوف الرجل منها تامكافردا (١) كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر رضى الله تعالى عنه : عليكم بدو انكم لا تفضلوا قالوا وما ديو اننا؟ قال : شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم، والجار والمجرور قال أبو البقاء : فى موضع الحال من الفاعل أو المفعول فى يأخذهم ، وقال الحفاجى : الظاهر أنه حال من المفعول وكأنه أراد على تفسيري التخوف ويتخوف من الجرم به على التفسير الثانى، والمراد من ذكر هذه المتأطات بيان قدرة الله تعالى على اهلاكم بأى وجه كان لا الحصر، ثم ان بعضهم اعتبر فى التقابل بينهما أن المراد بخسف الأرض بهم إهلاكم من تحتهم وباتيان العذاب من حيث لا يشعرون إهلاكم من فوقهم وحيث قولاً باهلاكم فى قلبهم وأسفارهم كان المعتبر فيها سكوتهم فى مساكنهم وأوطانهم والمقابلة بين أخذهم على تخوف على المعنى الأول والأخذ بعتة المشعر به مع حيث لا يشعرون ظاهرة ، واعتبر عدم الشعور فى الأخذ فى الثقل والخسف لقرينة الأخذ على تخوف على ذلك المعنى وحل سائرهما على عذاب الاستئصال دون الأخذ على تخوف على المعنى الثانى ويجعل القول فى ذلك أنه اعتبر فى كل اثنين من الأربعة منع الجمع لكن بعد أن يراد بالعام منهما للمقابلة ماعدا الخاص سواء كان بين الاثنين عموم من وجه أو مطلقاً •

وذكر الامام ، وابن الخازن فى حاصل الآية انه تعالى خوفهم بخوف يحصل فى الارض أو بعذاب ينزل من السماء أو بأفأت تحدث دفعة أو بأفأت تأتى قليلا قليلا الى أن يأتى الهلاك على آخرهم ، وكان الظاهر فى الآية أن يقال : أو يعذبهم من حيث لا يشعرون ليناسب ما قبله وما بعده بناء على ان إسناد الفعل فيها الى تعالى وما قبله فقط بناء على أن اسناد الفعل فيها بعد الى العذاب مع كونه أنصر بما فى النظم الجليل لكنه عدل عنه الى ذلك لكونه أبانغ فى التخويف وأدل على استحقاق العذاب من حيث ان فيه اشعاراً بأن هناك عذاباً موجوداً مهيباً لا يحتاج لإلإل الايتان دون الاحداث وليس فى يعذبهم - اشعار كذلك على ان ما فى النظم الجليل أبعد من أن يتوهم فيه معنى غير صحيح كما يتوهم فى البديل المفروض حيث يتوهم فيه أنه سبحانه يعذبهم من حيث لا يشعرون بالعذاب وهو كما ترى . وحيث كانت حالتا الثقل والتخوف مظنة للهرب عبر عن اصابة العذاب فيهما بالأخذ وعن اصابته حالة الغفلة المنبئة عن السكون بالايان وجيء بنى مع الثقل وبعلى مع التخوف قيل : لأن فى الثقل حركتين فكان الشخص المتقلب بينهما ولا كذلك

(١) قوله : تاماً أى سناماً ، وقوله : فردا أى متراكماً والنبعة شجر يتخذ منه القسي ، والسفن بفتح السين

التخوف، وقيل: لما كان القلب شاغلا الانسان بسائر جوارحه حتى كأنه محيط به وهو مظروف فيه جئ به معه، والتخوف أى الخافة إنما يقوم بضو من أعضائه فقط وهو القلب المحيط به بدن الانسان فلذا جئ به على معه، وقيل: لأن على بمعنى مع كما في قوله تعالى: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» أى يأخذهم مصاحبين لذلك ولما كان التخوف نفسه نوعا من العذاب لما فيه من تألم القلب وانشغاله بالذهن وكان الأخذ شديدا إلى نوع آخر من العذاب أيضاً جئ به على التى بمعنى مع ليكون المعنى يعذبهم مع عذابهم ولم يعتبر ذلك مع القلب مراد به الاقبال والادبار فى الاسفار والمتاجر مع انه جاء «السفر قطعة من العذاب» لأنهم لا يعدون ذلك عذابا وفى القلب من هذا شيء قد بر وتامل فأسر كتاب الله تعالى لا يخصى ﴿فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّوُفٌ رَحِيمٌ ٤٧﴾ جعله ابن بحر تعليلا للأخذ على خوف بناء على أن المراد به أخذهم على حدوث حالات يخاف منها كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل لا بقتلهم فى ذلك امتداد وقت ومهلة يمكن فيها التلافي فكانه قيل: أو يأخذهم على خوف ولا يفاجئهم لأنه سبحانه رؤوف رحيم وذلك أنسب برأفته ورحمته جل وعلا، وجوز أن يكون تعليلا لذلك على المعنى الاخير فإن فى تنقصهم شيئا بعد شيء دون أخذهم دفعة امهالا فى الجملة وهو مطلقاً من آثار الرحمة، وقيل: هو تعليل لما يفهم من الآية من أنه سبحانه قادر على إهلاكهم بأى وجه كان لكنه تعالى لم يفعل، وقيل: هو كالتعليل للامن المستفهم عنه، والتعبير بعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير الخطاب من آثار رحمته جل شأنه.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ الحمزة للانكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام. والرؤية بصرية مؤدية الى التفكير والضمير للذين مكروا السيئات أى ألم ينظر هؤلاء الما كرون ولم يروا متوجهين ﴿إِلَى مَا خَقَّ اللَّهُ﴾ وقيل: الضمير للناس الشامل لأولئك وغيرهم والانكار بالنسبة اليهم، وقرأ السلبى. والاعرج. والاخوان وأولم تروا، بقاء الخطاب جريا على أسلوب قوله تعالى: «فإن ربكم» كما أن الجمهور قرءوا بالياء جزيا على أسلوب قوله تعالى: «وأفأمن الذين مكروا» وذكر الخفافى وغيره أن قراءة التاء على الالتفات أو تقدير قل أو الخطاب فيها عام للخلق ودواء، ووصولة مبهمه، وقوله تعالى: ﴿مَنْ شِئْ﴾ يبين لها لكن باعتبار صفتة وهى قوله تعالى: ﴿يَقْفُوا ظِلَّاهُ﴾ فهى المبينة فى الحقيقة والموصوف توطئة لها والافاى يبان يحصل به نفسه، والتفويض تفعل من فاعله. فإذا رجع وفاء لازم وإذا عدى فبالحمزة أو الضعيف كأفأه الله تعالى وفأه فتفياً وتفياً مطاوع له لازم، وقد استعمله أبو تمام متعديا فى قوله من قصيدة يمدح بها خالد بن يزيد الشيبانى:

طلبت ربيع ربيعته الممبى لها وتفتيات ظلالة مدودا

ويحتاج ذلك إلى نقل من كلام العرب، والظلال جمع ظل وهو فى قول ما يكون بالغداة وهو المالم تله الشمس والذى ما يكون بالعشى وهو ما انصرفت عنه الشمس وأنشدوا له قول حميد بن ثور يصف سرحة وكنتى (١) بها عن امرأة: فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا النوى من برد العشى تذوق ونقل ثلث عن رؤبة ما كانت عليه الشمس فوالى عنه فهو فى وظل وما لم تكن عليه فهو ظل فالظل أعم من الفى، وقيل: هما مترادفان يطلق كل منهما على ما كان قبل الزوال وعلى خلافه، وأنشد أبو زيد

(١) حيث يقول: ابى الله الا أن سرحة مالك على كل أنفان العضاة تروق أمته

للابانة الجمعية : فسلام الاله يغدو عليهم وفيه الفردوس ذات الظلال
 والمشهور أن النفي لا يكون إلا بعد الزوال ، ومن هنا قال الأزهري : إن نفي الظلال رجوعها بعد انتصاف
 النهار ، وقال أبو حيان : إن الاعتبار من أول النهار إلى آخره ، وإضافة الظلال إلى ضمير المفرد لأن مرجعه وإن
 كان مفردا في اللفظ لكنه كثير في المعنى ، ونظير ذلك أكثر من أن يحصى ، والمعنى أولم يروا الاشياء التي ترجع
 وتتنقل ظلها ﴿ عَنْ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ ﴾ والمراد بها الاشياء الكشيفة من الجبال والاشجار وغيرها سواء كان
 جمادا أو انسابا على ما عليه بعض المفسرين ، وخصها بعضهم بالجمادات التي لا يظهر لظلالها أثر سوى النفي . بواسطة
 الشمس على ما سئل عليه إن شاء الله تعالى دون ما يشمل الحيوان الذي يتحرك ظله بتحركه ، وكلا القولين على تقدير
 كون (من) بيانية كما سمعت ، وذهب بعض المحققين إلى العموم لكنه جعل من ابتدائية متعلقة بمخاق - والمراد بما خلفه
 من شيء عالم الاجسام المقابل لعالم الروح والامر الذي لم يخلق من شيء بل وجد بأمر «كن» كما قال سبحانه : (الاله
 الخالق والامر) ، ولا يخفى بعده ، واعترض أيضا بأن السموات والجن من عالم الاجسام والخلق ولا ظل لها
 ومقتضى عموم (ما) أنه لا يخلو شيء منها عنه بخلاف ما إذا جعلت من بيانية و«يتفق» صفة شيء مخصصة له ورد بأن
 جملة (يتفق) حينئذ ليست صفة - شيء - إذ إذا ثبت ذلك لما خلق من شيء لاله وليس صفة - لما - لتخالفها متعريفا
 وتذكيرا بل هي مستأنفة لا ثبات أن له ظلالا متفيضة وعموم «ما» لا يوجب أن يكون المعنى لكل منه هذه الصفة
 وتعقب بأنه إن أريد أنه لا يقتضي العموم ظاهرا فممنوع وإن أريد أنه يحمل فلا يرد ردا لأنه مبني على الظاهر
 المتبادر ، والمراد باليمين والشمال على ما قيل جانب الشيء استعارة من يمين الانسان وشماله ومجاز من اطلاق المقيد على
 المطلق أي لم يروا الاشياء التي لها ظلال متفيضة عن جانبي كل واحد منها ترجع من جانب إلى جانب بارفع الشمس
 وانحدارها أو باختلاف مشارقها ومغاربها فإن لها مشارق ومغارب بحسب مداراتها اليومية حال كون تلك
 الظلال ﴿ سُجُودًا لِلَّهِ ﴾ أي منقاد له تعالى جارية على ما أراد من الامتداد والتقلص وغيرهما غير بمنفعة عليه
 سبحانه فيما سخرها له وهو المراد بسجودها ، وقد يفسر باللصوق في الارض أي حال كونها لا صقة بالارض
 على هيئة الساجد ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُمْ دَاخِرُونَ ٤٨ ﴾ حال من ضمير «ظلاله» الراجع إلى شيء ، والجمع باعتبار المعنى
 وصح مجيء الحال من المضاف اليه لأنه كالجزء ، وإيراد الصيغة الخاصة بالعقلاء لما أن الدخور من خصائصهم
 فانه التصاغر والذل ، قال ذو الرمة :

فلم يبق الا داخل في تخيس (١) ومنحجر في غير أرضك في حجر

فالكلام على الاستعارة أو لأن في جملة ذلك من يعقل فقلب ، ووجه التعبير بهم يعلم بما ذكر ، ويجوز أن
 يعتبر وجهه أولا ويجعل ما بعده جاريا على المشاهدة لأي والحال أن أصحاب تلك الظلال ذليلة منقادة لحكمه
 تعالى ، ووصفها بالدخور من عن وصف ظلالها به ، وجوز كون (سجدا) والجملة حالين من الضمير أي ترجع
 ظلال تلك الاجرام حال كون تلك الاجرام منقادة له تعالى ذخرة فوصفها بهما مغن عن وصف ظلها بهما .
 والمراد بالسجود أيضا الانقياد سواء كان بالطبع أو بالقسر أو بالارادة ، فلا يرد على احتمال أن يكون المراد
 (بما خلق) شاملا للعقلاء وغيرهم كيف يكون (سجدا) حالا من ضميره وسجود العقلاء غير سجود غيرهم .

وحاصل ما أشرنا إليه أن ذلك من عموم المجاز ، والامر على احتمال أن يراد من ذلك الجمادات ظاهر ، وزعم بعضهم أن السجود حقيقة مطاقا وهو الوقوع على الأرض على قصد العبادة ويستدعي ذلك الحياة والملم لقصد العبادة ، وليس بشئ كما لا يخفى ، ثم إن قلنا على هذا الوجه : إن الواو حالية كما أشير إليه فالحالان مترادفتان ، وتعدد الحال جائز عند الجمهور ، ومن لم يجوز جعل الثانية بدل اشتغال أو بدل كل من كل كما فعله السمين ، وإن قلنا : إنها عاطفة فلا تكون الحال مترادفة بل متعاطفة ، وقال أبو البقاء : (سجدا) حال من الظلال (وهم داخرون) حال من الضمير في (سجدا) ويجوز أن يكون حالا ثانية معطوفة اه ، وفيه القول بالتداخل وهو محتمل على تقدير كون (سجدا) حالا من ضمير (ظلاله) والوجه الاول هو المختار عند المخشري ، ووجهه في الكشف فقال : إن انقياد الظل وذو الظل مطلوب ، ألا ترى إلى قوله تعالى : (وظلالهم بالغدو والآصال) فجاءا لهما حالا من الضمير في (ظلاله) مقصر ، وفيه تكميل حسن لما وصف الظلال بالسجود وصف أصحابها بالدخور الذي هو أبلغ لأنه انقياد قهري مع صفة المنقاد ، ولم يجعل حالا من الراجع إلى الموصول في (خلق الله) إذ المعنى على تصوير سجد الظل وذيه وتقارنهما في الوجود لاعلى مقارنة الحاق والدخور ، والعامل في الحال الثاني (يتفتق) على ما قال ابن مالك في قوله تعالى : (بل له إبراهيم حنيفا) اه ، ومنه يعلم ما في اعراب أبي البقاء . نعم ان في هذا الوجه بعدا لفظيا والأمر فيه دين ، وأما جعل (وهم داخرون) حالا من ضمير (يروا) فلما لا يصح بحال كما لا ينبغي •

هذا وذكر الامام في التبيين والشمال قولين غير مائقدم . الاول أن المراد بهما المشرق والمغرب تشبيها لهما بيمين الانسان وشماله فان الحركة اليومية آخذة من المشرق وهوى أقوى الجانبين فهو اليمين والجانب الآخر الشمال فالظلال في أول النهار تبتدى من الشرق واقعة على الربع الغربي من الأرض وعند الزوال تبتدى من الغرب واقعة على الربع الشرقي منها . والثاني يمين البلد وشماله ، وذلك أن البلدة التي يكون عرضها أقل من مقدار الميل السكلى وهو (كجلى يز أو كحله) على اختلاف الارصاد فان في الصيف تحصل الشمس على يمين تلك البلدة وحينئذ تقع الاظلال على يسارها وفي الشتاء بالعكس ، ولا ينبغي ما في الثاني فانه مختص بقطر مخصوص والكلام ظاهر في العموم ، وقيل : المراد باليمين والشمال يمين مستقبل الجنوب وشماله ، و (عن) كما قال الحوفي متعلقة (ببيتفق) وقال أبو البقاء : متعلقة بمحذوف وقع حالا ، وقيل : هي اسم بمعنى جانب فتكون في موضع نصب على الظرفية ، ولهم في توحيد (اليمين) وجمع (الشمال) - وهو جمع غير قياسى - كلام طويل ه . فقيل : ان العرب إذا ذكرت صيغتي جمع عبرت عن إحداهما بالفظ المفرد كقوله تعالى : (جعل الظلمات والنور) و (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم) وقيل : إذا فسرنا اليمين بالمشرق كان النقطة التي هي شرق الشمس واحدة بعينها فكانت اليمين واحدة ، وأما الشمال ففهي عبارة عن الانحرافات الواقعة في تلك الاظلال بعد وقوعها على الأرض وهي كثيرة فلذلك عبر عنها بصيغة الجمع ، وقيل : اليمين مفرد لنظا لكنه جمع معنى فيطابق الشمال من حيث المعنى ، وقال الفرأ : انه يحتمل أن يكون مفرد أو جمعا فان كان مفردا ذهب الى واحد من ذوات الظلال وإن كان جمعا ذهب الى كلها لأن ما خلق الله لفظه واحد ومعناه الجمع ، وقال الكرماني : يحتمل أن يراد بالشمال الشمال والقدام والخائف لأن الظل يبقى من الجهات كلها فبدأ باليمين لأن ابتداء النقي منها أو تمنا بذكرها ، ثم جمع الباقي على لفظ الشمال لما بين الشمال واليمين من التضاد ، ونزل الخائف والقدام

منزلة الشمال لما بينهما وبين اليمين من الخلاف ، وهو قريب من الاول . وتعقب بأن فيه جمع اللفظ باعتبار حقيقته ومجازه وفي صحته مقال ، وقيل : المراد باليمين يمين الواقف مستقبل المشرق ويسمى الجنوب وبالشمال شماله فكأنه قيل : يتغير ظلالة عن الجنوب الى الشمال وعن الشمال الى الجنوب ولما كان غالب المعمورة شمالي وظلالها كذلك جمع الشمال ولم يجمع اليمين ، وهو لما ترى ، ونقل أبو حيان عن استاذة أبي الحسن على بن الصائغ انه أفرد وجمع بالنظر الى الغائتين لأن ظل الغداة يضمحل حتى لا يبقى منه الا السير فكأنه في جهة واحدة ، وهو في العشى على العكس لاستيلائه على جميع الجهات فلحظت الغائتان ، هذا من جهة المعنى وأما من جهة اللفظ فجمع الثاني ليطابق (سجدا) المجاور له شمالا كما أفرد الاول ليطابق ضمير (ظلالة) المجاور له ميما ، ولا يخفى ما في التقديم والتأخير من حسن رعاية الاصل والفرع أيضا ، فحصل في الآية مطابقة اللفظ للمعنى وملاحظتهما معا وتلك الغاية في الاعجاز ، ويخطر لي وجه آخر في الافراد والجمع مبنى على أن المراد باليمين جهة المشرق وبالشمال جهة المغرب ، وهو أنه لما كانت الجهة الاولى مطلع النور والجهة الثانية مغرب به وظهر الظلمة أفرد ما يدل على الجهة الاولى كما أفرد (النور) في كل القرآن ، وجمع ما يدل على الجهة الثانية كما جمع الظلمة كذلك وافراد النور وجمع الظلمة تقدم الكلام فيهما ، وقد يقال : إن جمع الظلال مع افراد ما قبله وما بعده لأن الظل ظلمة حاصلة من حجب الكثيف الشمس مثلا عن أن يقع ضررها على ما يقابله فجمعت الظلال كما جمعت الظلمات ، ولا يعكر على هذا أنه جمعت المشرق في القرآن كالمغرب إذ كثيراً ما يرتكب أمر لنكتة في مقام ولا يرتكب لها في مقام آخر ، وآخر أيضاً وهو أنه لما كان اليمين عبارة عن جهة المشرق وهو مبدأ الظل وحده مناسبة لتوحيد المبدأ الحقيقي وهو الله تعالى ولا كذلك جهة المغرب ، ولا يناسب رعاية نحو هذا في الشمال كما يرشدك الى ذلك و« قلنا يديه يمين » ويعين على ملاحظة المبدئية نسبة الخلق اليه تعالى ، وآخر أيضاً وهو ان الظل الجائئ من جهة المشرق لا يتعلق به أمر شرعي والجائئ من جهة المغرب يتعلق به ذلك ، فإن صلاة الظهر يدخل وقتها بأول حدوثه من تلك الجهة بزوال الشمس عن وسط السماء ، ووقت العصر يصير ورته مثل الشاخص أو مثله بعد ظل الزوال ان كان كما في الافاق المائلة ، ووقت المغرب بشموله البسيطة بغروب الشمس ، وما ألفت وقوع « سجدا » بعد « الشرائع » على هذا ، وآخر أيضاً وهو أوفق بياب الاشارة وسيأتي فيه إن شاء الله تعالى الفتح ، وبعد لمسلك الذهن اتساع فتأمل فلعن ما ذكرته لا يرضيك *

وقد بين الامام أن اختلاف الظلال دليل على كونها متفاداة لله تعالى خاضعة لتقديره وتديره سبحانه ، ثم قال : فان قيل لم لا يجوز أن يقال اختلافها معلل باختلاف الشمس قلنا : قد دللنا على أن الجسم لا يكون متحركاً لذاته فلا بد أن يكون تحركه من غيره ولا بد من الاستناد بالآخرة إلى واجب الوجود جل شأنه فيرجع أمر اختلاف الظلال اليه تعالى على هذا التقدير *

وأنت تعلم أنه لا ينبغي أن يتردد في أن السبب الظاهري للظلال هو الشمس ونحوها وكثافة الشاخص ، نعم في كون ذلك مستندا اليه تعالى في الحقيقة ابتداء أو بالواسطة خلاف ، ومذهب السلف غير خفي عليك فقد أشرنا اليه غير مرة فتذكره ان لم يكن على ذكر منك ، ثم الظاهر أن المراد بالظلال الظلال المبسوطة وتسمى المستوية ، ويجوز أن يراد بها ما يشمل الظلال المعكوسة فانها أيضاً تنفيق عن اليمين والشمال فأعرف ذلك ولا تغفل ، وقرأ أبو عمرو . وعيسى . ويعقوب (تنفيق) بالياء على التأنيث ، وأمر التأنيث والتذكير في

الفعل المسند لمثل الجمع المذكور ظاهر • وقراء عيسى (ظله) وهو جمع ظلة كحكمة وحلج قال صاحب اللوامح :
الظلة بالضم الغيم ، أما بالكسرة فهو النقيض والاول جسم والثاني عرض ، فرأى عيسى أن التقيؤ الذي هو الرجوع
بالأجسام أولى ، وأما في العامة فعلى الاستعارة اهـ ، ويلوح منه القول بالقراءة بالرائى ، ومن الناس من فسر الظلال
في قراءة العامة بالأشخاص لتكون على نحو قراءة عيسى ، وأنشدوا لاستعمال الظلال في ذلك قول عبدة :

إذا نزلنا نصبنا ظل أخية وفار للقوم باللحم المراجيل

فانه إنما تنصب الأخية لا الظل الذي هو النقيض ، وقول الآخر : • يتبع أفياء الظلال عشية • فانه أراد
أفياء الأشخاص . وتمعقب ذلك الراغب بأنه لاحجة فيما ذكر فان قوله : رفعتنا ظل أخية معناه رفعتنا الأخية
فرعتنا بها ظلها فسكانه رفع الظل ، وقوله : أفياء الظلال فالظلال فيه عام والنقيض خاص والاضافة من إضافة الشيء
الى جنسه ، وقال بعضهم : المراد من الظلة في قراءة عيسى الظل الذي يشبه الظلة ، والمراد بها شيء كهية
الصفة في الانتفاع به وقيل : الكلام في تلك القراءة على حذف مضاف أى ظلال ظلال ، وتفسر الظلة بما هو
كهية الصفة ، والمتبادر من الظل حينئذ الظل المعكوس . ثم انه تعالى بعد أن ذكر ما ذكر أردفه بما يفيد تأكيده
مع زيادة سجود ما لا ظل له فقال سبحانه : ﴿ وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ﴾ أو أنه سبحانه
بعد ما بين سجود الظلال وذوها من الاجرام السفلية الثابتة في احيازها ودخورها له سبحانه شرع في شأن
سجود المخلوقات المتحركة بالارادة سواء كانت لها ظلال أم لا ؟ فقال عز من قائل ما قال ، والمراد بالسجود
على ما ذكره غير واحد الانقياد سواء كان انقيادا لارادته تعالى وتأثيره طبعيا أو انقيادا لشكليفه وأمره طوعا
ليصح اسناده الى عامة أهل السموات والأرض من غير جمع بين الحقيقة والمجاز ولكون الآية آية سجدة
لا بد من دلالتها على السجود المتعارف ولوضفنا ، والاسم الجليل متعلق بسجود - والتقديم لإفادة القصر وهو
ينظم القلب والافراد إلا أن الأنسب بحال مخاطبين قصر الافراد كما يؤذن به قوله تعالى : (وقال الله لا تتخذوا إلهين
اثنين) أى له تعالى وحده ينقاد ويخضع جميع ما في السموات وما في الأرض ﴿ مِنْ دَابَّةٍ ﴾ بيان لما فيها بناء
على أن الدبيب هو الحركة الجسمانية سواء كان في أرض أو سماء ، والملائكة أجسام لطيفة غير مجردة وتقييد
الدبيب بكونه على وجه الأرض لظهوره أو لانه أصل معناه وهو عام هنا بقرينة المبين ، وقوله سبحانه :

﴿ وَالْمَلٰٓئِكَةُ ﴾ عطف على محل الدابة المبين به وهو الرفع على أنه خير مبتدأ محذوف لأن (من) البانية
لا تكون ظرفا لغوا وهو من عطف الخاص على العام إفادة اعظم شأن الملائكة عليهم السلام ، وجوز أن
يكون من عطف المبين بناء على أن يراد بما في السموات الجسمايات ويلتزم القول بتجرد الملائكة عنهم السلام
فلا يدخلون فيما في السموات لأن المجردات ليست في حيز وجهة وبعضهم استدلال الآية على تجرد الملائكة بناء
على أن ما في السموات وما في الأرض بين أحدهما بالدابة والآخر بالملائكة والأصل في التقابل التغاير ،
والدابة المتحركة حركة جسمية فلا يكون مقابلها من الأجسام لأن الجسم لا بد فيه من حركة جسمية ، ولا
يخفى أنه دليل اقناعي إذ يحتمل كونه تخصيصا بعد تميم كاسمعت آفأ أو هو بيان لما في الأرض ، والدابة اسم
لما يدب على الأرض (والملائكة) عطف على ما في السموات وهو تكبير له وتعيين إجلالا وتعظيما ، وذكر غير
واحد أنه من عطف الخاص على العام لذلك أيضا ، وجوز أن يراد بما في السموات الخلق الذين يقال لهم الروح

و يلتزم القول بأنهم غير الملائكة عليهم السلام فيكون من عطف المبشرين أو هما بيان لما في الأرض، والمراد بالملائكة عليهم السلام ملائكة يكونون فيها كالحفظة والكرام الكاتبين ولا يراد بالدابة ما يشملمهم، و«ما» إذا قلنا: إنها مختصة بغير العقلاء كما يشهد له خبر ابن الزبيري فاستعملها هنا في العقلاء وغيرهم للتغليب، وأما إن قلنا: إن وضعها لأن تستعمل في غير العقلاء وفيها يعم العقلاء وغيرهم كالشبح المرئي الذي لا يعرف أنه عاقل أولا فإنه يطلق عليه ما حقيقة فالأمر على ما قيل غير محتاج إلى تغليب، وفي أنوار التنزيل إن «ما» لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القليلان أولى من إطلاق من تغليب، وفي الكشف أنه لو جيء بمن لم يكن فيه دليل على التغليب فكان متنازلا للعقلاء خاصة فجيء بما هو صالح للعقلاء وغيرهم إرادة العموم وهو جواب عن سبب اختيار ما على من، وحاصله على ما في الكشف أن من العقلاء والتغليب مجاز فلو جيء بغير قرينة تعين الحقيقة والمقام يقتضي التعميم فجيء بما يعم وهو ما أراد أن لا دليل في اللفظ، وقرينة العموم في السابق لا تكفي لجواز تخصيصهم من البين بعد التعميم على أن اقتضاء المقام العموم وما في التغليب من الخصوص كاف في العدول انتهى * وقيل بناء على أن ما يختص بغير العقلاء ومن يختص بالعقلاء: أن الاتيان بما وارتكاب التغليب أوفق بتعظيم الله تعالى من الاتيان بمن وارتكاب ذلك فليفهم (وهم) أي الملائكة مع علو شأنهم (لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٤٩)) عن عبادته تعالى شأنه والسجود له، وتقديم الضمير ليس للقرعة والسبب ليست للطلب وقيل: له على معنى لا يطلبون ذلك فضلا عن فعله والاتصاف به. وإذ قلنا: إن صيغة المضارع الاستمرار التجدد فالمراد استمرار النفي. والجملة إما حال من فاعل (يسجد) مستندا إلى الملائكة أو استئناف الاخبار عنهم بذلك، وإنما لم يجعل الضمير لـ«ما» لاختصاصه بأولى العلم وليس المقام مقام التغليب، وخالف ذلك بعضهم فجعله لما وكذا الضمير في قوله سبحانه: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ) وعن صرح بعود الضمير فيه على (ما) أبو سليمان الدمشقي، وقال أبو حيان: إنه الظاهر، وذهب ابن السائب ومقاتل إلى ما قلنا أي يخافون مالك أمرهم (مَنْ فَوْقَهُمْ) إما مطلق - يخافون - وخوف ربهم كناية عن خوف عذابه أو الكلام على تقديره مضاف هو العذاب على ما هو الظاهر أو متعلق بمحذوف وقع حالا من (ربهم) أي كائنًا من فوقهم، ومعنى كونه سبحانه فوقهم قهره وغلبته لأن الفوقية المكانية مستحيلة بالنسبة إليه تعالى، ومذهب السلف قد أسلفناه لك وأظنه على ذكر منك والجملة حال من الضمير في (لا يستكبرون) وجوز أن تكون يانا لنفي الاستكبار وتقرير أنه لأن من خاف الله تعالى لم يستكبر عن عبادته، واختاره ابن المنير وقال: إنه الوجه ليس إلا لثلاث بتقدير الاستكبار وليدل على ثبوت هذه الصفة أيضاً على الإطلاق، ولا بد أن يقال على تقدير الحالية: إنها حال غير متقلة وقد جاءت في الفصح بل في أفصحها على الصحيح، وفي اختيار عنوان الربوبية تربية للهابية وإشعار بعلة الحكم (وَفَعَلُوا مَا يُؤْمَرُونَ ٥٠) أي ما يؤمرون به من الطاعات والتدبيرات وإيراد الفعل مبني للفعول جرى على سنن الجلالة لإيدان بعدم الحاجة إلى التصريح بالفاعل لاستحالة استناده إليه غيره سبحانه، واستدل بالآية على أن الملائكة مكلفون مدارون بين الخوف والرجاء، أما دلالتها على التكليف فليسا كان الأمر، وأما على الخوف فهو أظهر من أن يخفى، وأما على الرجاء فلا يستلزم الخوف له على ما قيل، وقيل: إن اتصافهم بالرجاء لأن من خدم أكرم

الأكبرين كان من الرجاء بمكان ممكن، وزعم بعضهم أن خوفهم ليس إلا خوف إجلال ومهابة لا خوف وعيد وعذاب، ويرده قوله تعالى: (وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولا ينافي ذلك عصمتهم، وقال الامام: الأصح أن ذلك الخوف خوف الاجلال، وذكر أنه نقل عن ابن عباس واستدل له بقوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وفي القلب منه شيء، والحق أن الآية لاتصلح دليلا لكون الملائكة أفضل من البشر. واستدل بها فرقة على ذلك من أربعة أوجه ذكرها الامام ولم يتعقبها بشيء لأنه ممن يقول بهذه الأفضلية، وموضع تحقيق ذلك كتب الكلام *

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (أمر الله) وهو القيامة الكبرى التي يرتفع فيها حجب التعينات ويضمحل السوى، ولما كان صلى الله تعالى عليه وسلم مشاهداً لذلك في عين الجمع قال (أني) ولما كان ظهورها على التفصيل بحيث تظهر للسكل لا يكون إلا بعد حين قال: (فلا تستعجلوه) لأن هذا ليس وقت ظهوره، ثم أكد شهوده لوجه الله تعالى وفناء الخلق في القيامة بقوله: (سبحانه وتعالى عما يشركون) بآيات وجود الغير، ثم فصل ما شاهد في عين الجمع لكونه في مقام الفرق بعد الجمع لا يتجنب بالوحدة عن الكثرة ولا بالعكس فقال: (ينزل الملائكة بالروح) وهو العلم الذي تحيا به القلوب (على من يشاء من عباده) وهم المخلصون له «أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاقفون» وقال بعضهم: أي خوفوا الخلق من الخواطر الرديئة الممرجة بالنظر الى غيرى وخوفهم من عظيم جلالي، وهذا وحى تبليغ وهو مخصوص بالمسلمين عليهم السلام، وذكروا ان الوحي اذا لم يكن كذلك غير مخصوص بهم بل يكون للاولياء أيضاً «الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا» تنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا «وقد روى عن بعض أئمة أهل البيت ان الملائكة تراحمهم في مجالسهم، ثم انه تعالى عدد الصفات وفصل النعم فقال: «خلق السموات والأرض بالحق» الخ، وفي قوله سبحانه: «وتحمل أثقالكم» الخ إشارة كما نقل عن الجنيد قدس سره الى أنه يبنى لمن أراد البلوغ الى مقصده أن يكون أول أمره وقصده الجهد والاجتهاد ليوصله بركة ذلك الى مقصوده، وذكروا ان المحمولين من العباد الى المقاصد أصناف وكذا المحمول عليه، فمحمول بنور الفعل، ومحمول بنور الصفة، ومحمول بنور الذات، فالمحمول بنور الفعل يكون بلده مقام الخوف والرجاء ومحلته صدق اليقين وداره مربع الشهود، والمحمول بنور الصفة يكون بلده مقام المعرفة ومحلته صفو الخلة وداره دار المودة، والمحمول بنور الذات يكون باده التوحيد ومحلته الفناء وداره البقاء، وهذه الأصناف للسالك، وأما المجنوب فمحمول على مطية الفضل الى بلد المشاهدة، وفي قوله سبحانه: «ويخلق ما لا تعملون» تحبير للافهام وتعجيز أى تعجيز عن أن تدرك الملك العلام وقال بعضهم: ان فيها تعليلا للوقوف عند ما لا يدرك العقل من آثار الصنع وفنون العلم وعدم مقابلة ذلك بالإنكار حيث أخبر سبحانه أنه يخلق ما لا يعلم بمقتضى القوى البشرية الممتادة واما يعلم بقوة الهية وعناية صمدية، ألا ترى الصوفية الذين من الله تعالى عليهم بما من كيف علوا عوالم عظيمة نسبة عالم الشهادة اليها كنسبة الذرة الى الجبل العظيم، ومن زعم الانتظام في سلوكهم كالكشفية الملقبين أنفسهم بالكشفية من ذكر من ذلك أشياء لا يشك العاقل في أنها لا أصل لها بل لو عرض كلامهم في ذلك على الأطفال أو المجانين لم يشكوا في أنه حديث خرافة صادر عن محض التخيل، وأنا أسأل الله تعالى أن لا يتبلى مسلماً بمثل ما ابتلاهم، وقد عزمت حين رأيت بعض كتبهم التي ألفها بعض معاصرينا منهم ما اشتمل على ذلك على أن أصنع نحو ما صنعوا

مقابلة للباطل بمثله لكن معنى الحياء من الله تعالى والاشتغال بخدمة بلاده سبحانه والعلم بأن تلك الخرافات لا تروج الا عند من سلب منه الادراك والتحق بالجمادات ، وقال الواسطي في الآية : المعنى يخلق فيكم من الافعال ما لاتعلمون أنها لكم أم عليكم « وعلى الله قصد السبيل » أى السبيل القصد وهو التوحيد « ومنها جائز » وهو ما عدا ذلك « ولو شاء لهذا كم أجمعين » لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم وانتظار صفات جماله وجلاله سبحانه : « وألقى في الأرض رواسي » وهم الأوتاد أرباب التمكن « أن تميد بكم » أى تضطرب ، ومن الكلام المشهور على اللسان لو خلت قلبت « وأنهاراً » وهم العلماء الذين تحيا بفراة علومهم أشجار القلوب (وسبلا) وهم المرشدون الداعون اليه تعالى (وعلامات) وهى الآيات الإفاكية والانفسية « وبالنجم هم يهتدون » وهى الأنوار التى تلوح للسالك من عالم الغيب *

وقال بعضهم : ألقى فى أرض القلوب رواسى العلوم الغيبية والمعارف السرمية وأجرى فيها أنوار المعرفة والمكاشفة والمحبة والشوق والعشق والحكمة والفطنة وأوضح سبلا للارواح والعقول والأسرار ، فسبيل الارواح إلى أنوار الصفات ، وسبيل العقول إلى أنوار الآيات ، وسبيل الأسرار إلى أنوار الذات ، والسبيل فى الحقيقة غير متناهية ، ومن كلامهم الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق . والعلامات فى الظاهر أنوار الافعال للعلوم ، وأخص العلامات فى العالم الأولياء ، والنجوم أهل المعارف الذين يسبحون فى أفلاك الديمومية بأرواحهم وقلوبهم وأسرارهم من اقتدى بهم يهتدى إلى مقصوده الأبدى ، وفى الحديث « أصحاب النجوم بأبصارهم اقتدوا هداهم » والمراد بهم خواصهم ليتأتى الخطاب ، ويجوز أن يراد كلهم والخطاب لنا ولا مانع من ذلك على مشرب القوم (والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) وأت غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون) ما أعظمها آية فى النعى على من يستغيث بغير الله تعالى من الجمادات والأموات ويطلب منه ما لا يستطيع جلبه لنفسه أودفعه عنها *

وقال بعض أكابر السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم : إن الاستغانة بالأولياء محظورة الام عارف يميز بين الحدوث والقدم فيستغيث بالولى لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور الحق فيه فان ذلك غير محذور لأنه استغانة بالحق حينئذ ، وأنا أقول إذا كان الأمر كذلك فما الداعى للعدول عن الاستغانة بالحق من أول الأمر ؟ وأيضا إذا ساءت الاستغانة بالولى من هذه الحثية فلتسغ الصلاة والصوم وسائر أنواع العبادة له من تلك الحثية أيضا ، ولعل القائل بذلك قائل بهذا . بل قد رأيت لبعضهم ما يكون هذا القول بالنسبة اليه تسييح ولا يكاد يجرى قلبى أو يفتح فمى بذكره ، فالطريق المأمون عند كل رشيد قصر الاستغانة والاستعانة على الله عز وجل فهو سبحانه الحى القادر العالم بمصالح عباده ، فإياك والانتظام فى سلك الذين يرجون النفع من غيره تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) ذكروا أن السابقين الموحدين يتوفاهم الله تعالى بذاته ، وأما الأبرار والسعداء فقسمان ، فمن ترقى عن مقام النفس بالتجرد ووصل الى مقام القلب بالعلوم والفضائل يتوفاهم ملك الموت ، ومن كان فى مقام النفس من العباد والصالحاء والزهاد المتشربين الذين لم يتجردوا عن علائق البدن بالتحلية والتخلية تتوفاهم ملائكة الرحمة ، وأما الأشرار الأشقياء فتتوفاهم الملائكة أيضا ولكن ملائكة العذاب ويتشكلون لهم على صورة أخلاقهم الذميمة كما يتشكل ملائكة الرحمة لمن تقدم على صورة أخلاقهم الحسنة (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) طابت نفوسهم فى خدمة مولاهم وطابت قلوبهم فى محبة

سيدها وطابت أرواحهم بطيب مشاهدة ربها وطابت أسرارهم بطيب الأنوار ، وقيل : طيبة أبدانهم وأرواحهم بملازمة الخدمة وترك الشهوات .

وقيل : طيبة أرواحهم بالوثوق لكونه باب الوصال وسبب الحياة الابدية (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء) قالوه الزاماً برعهم للموحدين ومادروا أنه حجة عليهم لأنه تعالى لا يشاء إلا ما يعلم ولا يعلم إلا ما عليه الشيء في نفسه فلو لا أنهم في نفس الأمر مشركون ما شاء الله تعالى ذلك (فألموا أهل الذكر أن كنتم لاتعلمون) هم أهل القرآن المتخلقون بأخلاقه القائمون بأمره ونهيه الواقفون على ما ودع فيه من الأسرار والغيوب وقليل ما هم فالمراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى: (وأزنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وفيه إشارة إلى أن الله تعالى لم يظهر مكتونات أسرار كتابه إلا للأنبياء عليهم السلام فهو عليه الصلاة والسلام الأمين المؤمن على الأسرار . وقد أشار سبحانه له عليه الصلاة والسلام بتبيين ذلك وقد فعل ولكن على حسب القابليات - لاتتمتعوا بالحكمة عن أهلها فظلموهم ولا تمنعوا غير أهلها فظلموهم - ولا تودع الأسرار إلا عند الأحرار . وذلك لأنها أمانة وإذا أودعت عند غيرهم لم يؤمن عليها من الخيانة . وخيانتها افشاؤها وافشاؤها خطر عظيم . ولذا قيل :

من شاؤوه فأبدى السر مشتمرا
لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا
وجانزه فلم يسعد بقرهم
وأبدلوه مكان الأنس إباحاشا
لا يصطفون مديحاً بعض سرهم
حاشا ودادهم من ذا كم حاشا

(أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء) أي ذات حقيقة مخلوقة أية ذات كانت (يتفوق ظلاله) قيل : أي يتمثل صورته ومظاهره (عن العيين) جهة الخير (والشئال) جهات الشرور ، ولما كانت جهة العيين إشارة إلى جهة الخير الذي لا ينسب إلا إليه تعالى وحده العيين ولما كانت جهة الشئال إشارة إلى جهة الشر الذي لا ينبغي أن ينسب إليه تعالى كما يرشد إليه قوله عليه السلام : «والشر ليس إليك» ولكن ينسب إلى غيره سبحانه وكان في الغير تعدد ظاهر جمع الشئال . وقيل في وجه الأفراد والجمع : أن جميع الموجودات تشترك في نوع من الخير لاتتكاد تنفقه عنه وهو العشق فقد برهن ابن سينا على سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات ولا تكاد تشترك في شر كذلك فما تنفقه عنه من الشر لا يكون إلا متعدداً فلذا جمع الشئال ولا كذلك ماتنقه عنه من الخير فلذا أفرد العيين فليتامل «ولله يسجد» بنقاد «ما في السموات وما في الأرض من دابة» أي وجود يدب ويتحرك من العدم إلى الوجود (ولملائكته وهم لا يستكبرون) لا يمتنعون عن الانقياد والتذلل لأمره «يخافون ربهم من فوقهم» لأنه القاهر الموثر فيهم «ويفعلون ما يؤمرون» طوعاً وانقياداً ، والله تعالى الهادي سواء السبيل • ثم أنه تعالى بعد ما بين أن جميع الموجودات خاضعة متقادة له تعالى أردف ذلك بحكاية منه سبحانه

وتعالى للمكلفين عن الاشرار فقال عز قائلنا : ﴿ وَقَالَ اللَّهُ ﴾ عطفاً على قوله سبحانه : (ولله يسجد) . وجوز أن يكون معطوفاً على (وازنا إليك الذكر) وقيل : إنه معطوف على (ما خلق الله) على أسلوب «علفتها تبنياً وماء بارداً» أي أو لم يروا إلى ما خلق الله ولم يسمعوا إلى ما قال الله ولا يخفى تكلفه ، وإظهار الفاعل وتخصيص لفظة الجلالة بالذكر للائذان بأنه تعالى متعين الألوهية وانما المنهى عنه هو الاشرار به لا أن المنهى عنه هو مطلق اتخاذ الإلهين بحيث يتحقق الانتهاء عنه برفض أيهما كان ، ولم يذكر القول لهم للعموم أي

قال تعالى لجميع المكلفين بواسطة الرسل عليهم السلام : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا الْإِهَيْنَ إِنْثِينَ ﴾ (الإنثين) وصف لإهين وكذا « واحد » في قوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ صفة لإله ، وحجى بهما للإيضاح والتفسير لا للتأكيد وان حصل . وتقرير ذلك ان لفظ « إلهين » حامل لمعنى الجنسية أعنى الإلهية ومعنى العدد أعنى الانثينية وكذا لفظ « إله » حامل لمعنى الجنسية والوحدة ، والغرض المسوق له الكلام في الأول النهى عن اتخاذ الإنثين من الإله لا عن اتخاذ جنس الإله ، وفي الثاني إثبات الواحد من الإله لا إثبات جنسه فوصف « إلهين » بإنثين وإله ، بواحد ايضاحاً لهذا الغرض وتفسير آله ، فانه قد يراد بالمفرد الجنس نحو نعم الرجل زيد . وكذا المثني كقوله :

فان النار بالعودين تنذني وأن الحرب أولها السلام

والى هذا ذهب صاحب الكشف ، وما يفهم منه أنه تأكيد فعماده أنه محقق ومقرر من المتبوع فهو تأكيد لغوى لا أنه مؤكد أمر المتبوع في النسبة أو الشمول ليكون تأكيداً صناعياً كيف وهو إنما يكون بتقرير المتبوع بنفسه أو بما يوافقه معنى أو بالألفاظ محفوفة ، فاقبل : ان مذهبه ان ذلك من التأكيد الصناعي ليس بشئ اذ لا دلالة في كلامه عليه . وقد أورد السكاكي الآية في باب عطف البيان مصرحاً بأنه من هذا القليل فتوهم منه بعضهم أنه قائل بأن ذلك عطف بيان صناعي ، وهو الذي اختاره العلامة القطب في شرح المفتاح نافياً كونه وصفاً ، واستدل على ذلك بأن معنى قولهم : الصفة تابع يدل على معنى في متبوعه أنه تابع ذكر ليدل على معنى في متبوعه على ما نقل عن ابن الحاجب ، ولم يذكر (إنثين وواحد) للدلالة على الانثينية والوحدة اللتين في متبوعهما فيكونان وصفين بل ذكر للدلالة على أن القصد من متبوعهما إلى أحد جزئيه أعنى الانثينية والوحدة دون الجزء الآخر أعنى الجنسية ، فشكل منهما تابع غير صفة بوضوح متبوعه فيكون عطف بيان لصفة هـ وقال العلامة الثاني : ليس في كلام السكاكي ما يدل على أنه عطف بيان صناعي لجواز أن يريد أنه من قبيل الإيضاح والتفسير وان كان وصفاً صناعياً ، ويكون إرادته في ذلك المبحث مثل إيراد كل رجل عارف وكل إنسان حيوان في بحث التأكيدي ومثل ذلك عادة له . وتعقب العلامة الأول بأنه ان أريد أنه لم يذكر إلا ليدل على معنى في متبوعه فلا يصدق التعريف على شئ من الصفة لأنها البقعة تكون لتخصيص أو تأكيد أو مدح أو نحو ذلك وان أريد أنه ذكر ليدل على هذا المعنى ويكون الغرض من دلالته عليه شيئاً آخر كالتخصيص والتأكيد وغيرهما فيجوز أن يكون ذكر (إنثين وواحد) للدلالة على الانثينية والوحدة ويكون الغرض من هذا بيان المقصود وتفسيره ، كما أن الدابر في أمس الدابر ذكر ليدل على معنى الدبور والغرض منه التأكيد بل الأمر كذلك عند التحقيق ، الا ترى أن السكاكي جعل من الوصف ما هو كاشف وموضح ولم يخرج هذا عن الوصفية . وأجيب بأننا نختار الشق الثاني ونقول : مراد العلامة من قوله : ذكر ليدل على معنى في متبوعه أن يكون المقصود من ذكره الدلالة على حصول المعنى في المتبوع ليتوسل بذلك إلى التخصيص أو التوضيح أو المدح أو الذم إلى غير ذلك وذكر (إنثين وواحد) ليس للدلالة على حصول الانثينية والوحدة في موصوفيهما بل تعيين المقصود من جزئيهما فلا يكونان صفة ، وذكر الدابر ليدل على حصول الدبور في الامس ثم يتوسل بذلك إلى التأكيد وكذا في الوصف الكاشف بخلاف ما نحن فيه فتدبره

فانه غامض ، ولم يجوز العلامة الاول البدلية فقال : واما انه ليس يبدل فظاهر لانه لا يقوم مقام المبدل منه . ونظرفيه العلامة الثاني بأنا لانسلم أن البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه فقد جعل الزمخشري « الجن » في قوله تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن) بدلا من « شركاء » ومعلوم أنه لامعنى لقولنا وجعلوا لله الجن ، ثم قال : بل لا يبعد أن يقال : الاول أنه بدل لانه المقصود بالنسبة إذ انتهى عن اتخاذ الاثنين من الإله على مامر تقريره . وتعقب بأن الرضى قد ذكر أنه لما لم يكن البدل معنى في المتبوع حتى يحتاج الى المتبوع كما احتاج الوصف ولم يفهم معناه من المتبوع كما فهم ذلك في التأكيذ جاز اعتباره مستقلا لفظاً أى صالحاً لأن يقوم مقام المتبوع اهـ * ولا يخفى أن صحة إقامته بهذا المعنى لا تقتضى أن يتم معنى الكلام بدونه حتى يرد ما أورد ؛ وقيل : إن ذكر « اثنين » للدلالة على منافاة الانثنية للالوهية وذكر الوحدة للتنبيه على أنها من لوازم الالوهية * وجعل ذلك بعضهم من روافد الدلالة على كون ما ذكر مساق انتهى والاثبات وهو الظاهر وإن قيل فيه ما قيل * وزعم بعضهم ان (تخذوا) متعد الى فعولين وأن (إثنين) مفعول الاول « وإلهين » مفعول الثانى والتقدير لا تتخذوا اثنين إلهين ، وقيل : الاول مفعول أول والثانى ثان ، وقيل : « إلهين » مفعول الاول « واثنين » باق على الوصفية . والتوكيد والمفعول الثانى محذوف أى معبودين ، ولا يخفى ما فى ذلك ، وإثبات الوحدة له تعالى مع أن المسمى المعين لا يتعدد بمعنى أنه لا مشارك له فى صفاته وألوهيته فليس الجمل لغوا ، ولا حاجة لجمل الضمير للمعبود بحق المفهوم من الجلالة على طريق الاستخدام كما قيل ، وسيأتى أن شاء الله تعالى بتحقيقه فى سورة الاخلاص . وفى التعبير بالضمير بالموضوع للغائب التفات من التكلم الى الغيبة على رأى السكاكى المكتفى بكون الاسلوب الماتفت عنه حق الكلام وإن لم يسبق الذكر على ذلك الوجه ، واما قوله تعالى : ﴿ فَأَبْأَىٰ فَارْهُبُونَ ٥١ ﴾ فقيه التفات من الغيبة الى التكلم على مذهب الجمهور أيضاً ، والنكتة فيه بعد النكتة العامة أعنى الايقاظ وتطرية الاصغاء المبالغة فى التخويف والترهيب فان تخويف الحاضر مواجهة ابان من تخويف الغائب سيما بعد وصفه بالوحدة والالوهية المقتضية للعظمة والقدرة التامة على الانتقام . والفاء فى (فأبأى) واقعة فى جواب شرط مقدر و (إبأى) مفعول لفعل محذوف يقدر مؤخرأ يدل عليه (فارهبون) أى إن رهبت شيأ فأبأى ارهبوا ، وقول ابن عطية : أن (إبأى) منصوب بفعل مضمر تقديره فارهبوا إبأى فارهبون ذمول عن القاعدة النحوية ، وهى انه إذا كان المفعول ضميراً منفصلاً والفعل متعد الى واحد هو الضمير وجب تأخر الفعل نحو (ياك نعبد) ولا يجوز أن يتقدم إلا فى ضرورة نحو قوله : ه اليك حتى بلغت اياكاه . وعطف المفسر المذكور على المفسر المحذوف بالفاء لأن المراد رهبة بعد رهبة ، وقيل : لأن المفسر حقه أن يذكر بعد المفسر ، ولا يخفى فصل الضمير وتقديعه من الحصر أى ارهبون لا غير فاننا ذلك الاله الواحد القادر على الانتقام ﴿ وَلَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ عطف على قوله سبحانه : (انما هو إله واحد) أو على الخبر أو مستأنف جىء به تقريراً لعله انقياد ما فيها له سبحانه خاصة وتحقيقاً لتخصيص الرهبة به تعالى ، وتقديم الظرف لتقوية ما فى اللام من معنى التخصيص ، وكذا يقال فيما بعد أى له تعالى وحده ما فى السموات والأرض خلقاً وملكا ﴿ وَلَهُ ﴾ وحده ﴿ الدِّينُ ﴾ أى الطاعة والانقياد كما هو أحد معانيه . ونقل عن ابن عطية وغيره (وأصبأ) أى واجبا لازماً لازوالاً لما تقرر أنه سبحانه الاله

وحده الحقيق بأن يرهب ، وتفسير (واصبا) بما ذكر مروى عن ابن عباس . والحسن . وعكرمة . ومجاهد . والضحاك . وجماعة ، وأنشدوا لأبي الاسود الدؤلى .

لا أبغى الحمد القليل بقاؤه يوما بدم الدهر أجمع واصبا

وقال ابن الانبارى : هو من الوصب بمعنى التعب أو شدته ، وفاعل النسب كما فى قوله : • وأضحى فؤادى به فاتنا •
أى ذا وصب وكلفة ، ومن هنا سمي الدين تسكيفا ، وقال الربيع بن أنس : (واصبا) خالسا ، ونقل ذلك ايضا عن الفراء ، وقيل : الدين الملك والواصب الدائم ، ويبعد ذلك قول أمية بن الصلت :

وله الدين واصبا وله المهلك وحمله على كل حال

وقيل : الدين الجزاء والواصب كما فى سابقه أى له تعالى الجزاء دائما لا ينقطع ثوابه للمطيع وعقابه للعاصى ، وأيا ما كان فغصب (واصبا) على أنه حال من ضمير (الدين) المستكن فى الظرف والظرف عامل فيه أو حال من (الدين) والظرف هو العامل على رأى من يرى جوازا اختلاف العامل فى الحال والعامل فى صاحبها . واستدل بالآية على أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ ۚ ﴾ الهزمة للانكار والفاء للتعقيب أى أبعد ما تقرر من تخصيص جميع الموجودات للعبادة تعالى وكون ذلك كله له سبحانه ونبيه عن اتخاذ الإلهين وكون الدين له واصبا المستدعى ذلك لتخصيص التقوى به تعالى تتقون غيره ، والمنكر تقوى غير الله تعالى لا مطلق التقوى ولذا قدم الغير ، وأولى الهزمة لا للاختصاص حتى يرد أن انكار تخصيص التقوى بغيره سبحانه لا ينافى جوازها ، وقيل : يصح أن يعتبر الاختصاص بالانكار فيكون التقديم لاختصاص الانكار لا لانكار الاختصاص . وفى البحر أن هذا الاستفهام يتضمن التوبيخ والتعجب أى بعد ما عرفت من وحدانيته سبحانه وأن ما سواه له ومحتاج إليه كيف تتقون وتخافون غيره ﴿ وَمَا بَكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَنُؤْمِنُ ﴾ أى شئ يلا بكم ويصاحبكم من نعمة أى نعمة كانت فهى منه تعالى - فإ - موصولة مبتدأ متضمنة معنى الشرط (من الله) خبرها والفاء زائدة فى الخبر لذلك التضمن (من نعمة) بيان للوصول (بكم) صلته ، وأجاز الفراء وتبعه الحوفي أن تكون (ما) شرطية وفعل الشرط محذوف أى وما يكن بكم من نعمة الخ . واعترضه أبو حيان بأنه لا يحذف فعل الشرط إلا بعد إن خاصة فى موضعين باب الاشتغال نحو (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره) وأن تكون إن الشرطية متلوة بلا النافية وقد دل على الشرط ما قبله كقوله :

فطلقها فلست لها بكفء والا يعل مفرقك الحسام

وحذفه فى غير ما ذكر ضرورة كقوله :

قالت بنات العم يأسلى وإن كان فقير أ معدما قالت وإن

وقوله : • أينما الريح تميلها تمل • وأجيب بأن الفراء لا يسل هذا فما أجازته مبنى على مذهبه . واستشكل أمر الشرطية على الوجهين من حيث ان الشرط لا بد أن يكون سببا للجزاء كما تقول : إن تسلم تدخل الجنة فان الاسلام سبب لدخول الجنة وهنا على العكس ، فان الأول وهو استقرار النعمة بالمخاطبين لا يستقيم أن يكون سببا للثانى وهو كونها من الله من جهة كونه فرعا عنه . وأجاب فى إيضاح المفصل بأن الآية جئ بها لخبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها أو شكروا فيه أو فعلوا ما يؤدى إلى أن يكونوا شاكرين فاستقرارها

محمولة أو مشكوكة سبب للأخبار بكونها من الله تعالى فيتحقق أن الشرط والمشروط فيها على حسب المعروف من كون الأول سببا والثاني مسببا ، وقد وهم من قال: إن الشرط قد يكون مسببا . وفي الكشف أن الشرط والجزاء ليسا على الظاهر فإن الأول ليس سببا للثاني بل الأمر بالعكس لكن المقصود منه تذكيرهم وتعريفهم فالإتصال سبب العلم بكونها من الله تعالى ، وهذا أولى مما قدره ابن الحاجب من أنه سبب الإعلام بكونها منه لأنه في قوم استقرت بهم النعم وجهلوا معطيها أو شكوا فيه ، ألا ترى إلى ما بنى عليه بعد كيف دل على أنهم عالمون بأنه سبحانه المنعم ولكن يضطرون إليه عند الإلحاح ويكفرون بعد الانجاء انتهى . وفيه أنه يدفع ما ذكره بأن علمهم نزل لعدم الاعتداد به وفعلهم ما ينفيه منزلة الجبل فأخبروا بذلك كما تقول لمن توبخه : أما أعطيتك كذا أما وأما (ثم إذا مسكم الضر) مساسا يسيرا (فَالْيَا تَجْعَلُونَ ٥٣) تضرعون في كشفه لا إلى غيره كما يفيد تقديم الجار والمجرور ، والجوار في الأصل صياح الوحش واستعمل في رفع الصوت بالدعاء والاستغاثة ، قال الأعشى يصف راهبا :

يدأوم من صلوات الملك طورا سجودا وطورا جؤرا

وقرأ الزهري «تجرون» بحذف الهزة والفاء حركتها على الجيم ، وفي ذكر المساس المنهي عن أدنى إصابة وإيراده بالجملة الفعلية المؤذنة بالحدوث مع ثم الدالة على وقوعه بعد برهة من الدهر وتحلية (الضر) بلام الجنس المفيدة لمساس أدنى ما ينطلق عليه اسم الجنس مع إيراد النعمة بالجملة الاسمية المؤذنة بالدوام والتعبير عن ملابستها للخطابين بيا المصاحبة وإيراد (ما) المعربة عن العموم على احتماليها ما لا يخفى من الجزالة والفخامة . ولعل إيراد «إذا» دون - إن - للتوسل به إلى تحقق وقوع الجواب قاله المولى أبو السعود ، وفيه ما يعرف مع الجواب عنه بأدنى تأمل ، وكان الظاهر على ما قيل أن يقال بعد (أفغير الله تتقون) : وما يصيبكم ضرا لا منه لقوى انكار اتقاء غيره سبحانه لكن ذكر النفع الذي يفهم بواسطة الضر واقتصر عليه إشارة إلى سبق رحمة وعمومها وبلا حيلة هذا المعنى قيل : يظهر ارتباط «وما بكم من» نعمة فمن الله» بما قبله ، وسيأتي قريبا إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك ، واستدل بالآية على أن الله تعالى نعمة على الكافر وعلى أن الإيمان مخلوق له تعالى .

(ثم إذا كشف الضر عنكم) أي رفع ما مسكم من الضر (إذا فريق منكم يرميهم يشركون ٥٤) أي يتجدد إشراكهم به تعالى بعبادة غيره سبحانه ، والخطاب في الآية أن كان عاما - فمن - للتبعض والفريق الكفرة ، وإن كان خاصا بالمشركين كما استظهره في الكشف - فمن - للبيان على سبيل التجريد ليحسن والا فلا يس من مواقفه كما قيل ، والمعنى إذا فريق هم أتم يشركون ، وجوز على هذا الاحتمال في الخطاب كون - من - تبعية أيضا لأن من المشركين من يرجع عن شركه إذا شاهد ضرا شديدا كما يدل عليه قوله تعالى : «فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد» على تقدير أن يفسر الاقتصاد بالتوحيد لا بعدم الغلو في الكفر ، و(إذا) الأولى شرطية والثانية فجائية والجملة بعدها جواب الشرط ، واستدل أبو حيان باقتنائها إذا الفجائية على أن إذا الشرطية ليس العامل فيها الجواب لأنه لا يعمل ما بعد إذا الفجائية فيها قبلها ، و(يرمىهم) متعلق - يشركون - والتقديم لمراعاة رؤس الآي ، والتعرض لوصف الربوبية لا لبيان بكمال قبح ما ارتكبه من الإشراك الذي هو غاية في الكفران ، و(ثم) قال في إرشاد العقل السليم ليست لتقادي زمان مساس الضر ووقوع الكشف بعد برهة مدبرة بل للدلالة

على تراخي رتبة ما يرتب عليه من مفاجآت الاشراك فان ترتبها على ذلك في أبعد غاية من الضلال *
 وفي الكشف متقباً صاحب الكشف بأنه لم يذكر وجه الكلام في قوله تعالى : (ثم اذا مسكتم) ثم اذا
 كشف) وهو على وجهين والله تعالى أعلم . أحدهما أن يكون قوله سبحانه (وما بكم من نعمة فمن الله) من تمة السابق
 على معنى انكار اتقاء غير الله تعالى وقد علوا أن كل ما يتقبلون فيه من نعمته فهو سبحانه القادر على سلبها ،
 ثم أنكر عليهم تخصيصهم بالجوار عند الضر في مقابلة تخصيص غيره بالاتقاء ثم اشرأ بهم به تعالى كفرانا
 لتلك النعمة وجيء ثم لتفاوت الانكارين فان اتقاء غير المنعم أقرب من الاعراض عنه وهو متقلب في نعمه
 ثم اللجأ الى هذا المكفور به وحده عند الحاجة ، وأبعد منه الاعراض ولم يحذف قدومه من ندى النجاة ه
 والثاني أن يكون جملة مستقلة وردة للتقريع (ثم) في الأول لتراخي الزمان اشعاراً بأنهم غطوا تلك النعم ولم يزوالوا
 عليه الى وقت الالجاب ، وفيه الاشعار بتراخي الرتبة أيضاً على سبيل الاشارة وفي الثاني لتراخي الرتبة وحده ، اه
 وهو كلام نفيس ، ولطابي كلام طويل في هذا المقام ان أردته فارجع اليه *

وقرأ الزهرى (ثم اذا كشف) وفاعل هنا بمعنى فعل ، وفي الآية ما يدل على أن صنيع أكثر العوام اليوم
 من الجوار الى غيره تعالى بمن لا يملك لهم بل ولا لنفسه نفعا ولا ضرا عند اصابة الضر لهم واعراضهم عن
 دعائه تعالى عند ذلك بالكلية سفة عظيم وضلال جديد لكنه أشد من الضلال القديم ، ومما تشعرونه الجلود
 وتصر له الحدود الكفرة أصحاب الآخدود فضلا عن المؤمنين باليوم الموعود ان بعض المتشيخين قال لي
 وأنا صغير : اياك ثم اياك أن تستغيث بالله تعالى اذا خطب دهاك فان الله تعالى لا يجعل في اغاثتك ولا يهيمه سوء
 حالتك و عليك بالاستغاثه بالاولياء السالفين فأنهم يعملون في تقريج كربك ويهيمهم سوء ما حل بك فمع ذلك
 سمى وهمى دعى وسألت الله تعالى ان يعصمى والمسنين من أمثال هذا الضلال المبين ، وكثير من المتشيخين
 اليوم كلمات مثل ذلك ﴿ لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ ﴾ من نعمة الكشف عنهم ، والكفر بمعنى كفران النعمة واللام
 لام العاقبة والصيرورة ، وهي استعارة تبعية فانه لما لم ينتج كفرهم واشرأ بهم غير كفران ما أنعم الله تعالى به عليهم
 جعل كأنه علة غائية له مقصودة منه ، وجوز أن يكون الكفر بمعنى الجحود أى انكار كون تلك
 النعمة من الله تعالى واللام هي اللام ، والمعنيان متقاربان ﴿ فَتَمَتُّوْا ﴾ أمر تهديد كما هو أحد معاني
 الأمر المجازية عند الجمهور كما يقول السيد لبعده اقل ما تراه ، والاتفات الى الخطاب للابذان بتناهي السخط ه
 وقرأ أبو العالية (فيمتعو) بضم الياء التحتية ساكن الميم مفتوح التاء ضارع متع مخففاً مبينا للمفعول وروى
 ذلك مكحول الشامي عن أبي رافع مولى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهو معطوف (يكفروا) على أن يكون
 الامر ان عرضا لهم من الاشراك ، ويجوز أن يكون لام (ليكفروا) لام الامر والمقصود منه التهديد بتخليتهم
 وما هم فيه لحذ لانهم ، فالفاء واقعة في جواب الامر وما بعدها منصوب باسقاط التون ، ويجوز جزمه بالطف
 أيضاً كما ينصب بالطف اذا كانت اللام جارة ﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ۝ ٥٥ ﴾ عاقبة أمركم وما ينزل بكم من العذاب ،
 وفيه وعيد شديد حيث لم يذكر المفعول اشعاراً بأنه لا يوصف . وقرأ أبو العالية أيضاً (يعلمون) بالياء التحتية وروى ذلك
 مكحول عن أبي رافع أيضاً ﴿ وَيَجْعَلُوْنَ ﴾ قيل معطوف على (بشركون) وليس بشيء . وقيل : لعله عطف على

ماسبق بحسب المعنى تعدادا لجناياتهم أى يفعلون ما يفعلون ناقص عليك ويجعلون ﴿لَا يَعْلمُونَ﴾ أى لألهتهم التى لا يعلمون أحوالها وأنها لا تقصر ولا تنفخ على أن (ما) موصولة والعائد محذوف وضمير الجمع للكفار أو لألهتهم التى لا علم لها بشئ لأنها جاد على أن (ما) موصولة أيضاً عبارة عن الآلهة وضمير (يعلمون) عائد عليه، ومفعول (يعلمون) مترك لقصد العموم، وجوز أن ينزل منزلة اللازم أى ليس من شأنهم العلم، وصيغة جمع العقلاء لوصفهم الآلهة بصفاتهم، ويجوز أن تكون (ما) مصدرية وضمير الجمع للشركين واللام تعليلية لاصلة الجعل كما فى الوجهين الاولين، وصلته محذوفة للعلم بها أى يجعلون لألهتهم لأجل جهلهم ﴿نَسِيًّا مَّارَزَقْنَاهُمْ﴾ من الحرث والانعام وغيرهما مما ذرأ تقربا إليها ﴿تَاللَّهِ لَنَسْتَلَنَّ﴾ سؤال توبيخ وتقريع فى الآخرة، وقيل: عند عذاب القبر، وقيل: عند القرب من الموت ﴿عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ ٥٦﴾ من قبل بأنها آلهة حقيقة بأن يقرب إليها وفى تصدير الجملة بالقسم وصرف الكلام من الغيبة الى الخطاب المنبئ عن شدة الغضب من شدة الوعيد مالا يخفى •

﴿وَيَجْعَلُونَ لِلْبَنَاتِ﴾ هم خزاعة وكناية كانوا يقولون : الملائكة بنات الله تعالى وكأنهم لجهلهم زعموا تأنيثا وبنوتها، وقال الامام: أظن أنهم أطلقوا عليها البنات لاستتارها عن العيون كالنساء، ولهذا لما كان قرص الشمس يجرى بجرى المستتر عن العيون بسبب ضوئه الباهر ونوره القاهر أطلقوا عليه لفظ التأنيث • ولا يرد على ذلك أن الجن كذلك لأنه لا يلزم فى مثله الاطراد، وقيل: أطلقوا عليها ذلك للاستتار مع كونها فى محل لاتصل اليه الاغيار فهى كبنات الرجل اللاتى يغار عليهن فيسكنهن فى محل أمين ومكان مكين، والجن وإن كانوا مستترين لكن لاعلى هذه الصورة، وهذا أولى بما ذكره الامام، واما عدم التوالد فلا يناسب ذلك • ﴿سُبْحَانَهُ﴾ تزيه وتقديس له تعالى شأنه عن مضمون قولهم ذلك أو تعجب من جر استهم على التقوى بمثل تلك العظيمة، وهو فى المعنى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز •

﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ٥٧﴾ يعنى البنين (ما) مرفوع المحل على أنه مبتدأ والظرف المقدم خبره والجملة حالية وسبحانه اعتراض فى حاق موقعه، وجوز الفراء . والخوفى أنه فى محل نصب معطوف على (البنات) كأنه قيل : ويجعلون لهم ما يشتهون . واعترض عليه الزجاج وغيره بأنه مخالف للقاعدة النحوية وهى أنه لا يجوز تعدى فعل المضمر المتصل المرفوع بالفاعلية وكذا الظاهر الى ضميره المتصل سواء كان تعديه بنفسه أو بحرف الجر إلا فى باب ظن وما الحق به من فقد وعدم فلا يجوز زيد ضربه بمعنى ضرب نفسه ولا زيد مر به أى من هو بنفسه ويجوز زيد ظنه قائما وزيد فقده وعدمه فلو كان مكان الضمير اسما ظاهرا (١) كالنفس نحو زيد ضرب نفسه أو ضميرا منفصلا نحو زيد ماضرب إلاياه وماضرب زيد إلاياه جاز، فإذا عطف (ما) على (البنات) أدى الى تعدية فعل المضمر المتصل وهو واو (يجعلون) الى ضميره المتصل وهو (هم) المجرور باللام فى غير ما استثنى وهو ممنوع عند البصريين ضعيف عند غيرهم فكان حقه أن يقال: لأنفسهم - وأجيب بأن الممتع إما ما هو تعدى الفعل بمعنى وقوعه عليه أو على ما جر بالحرف نحو زيد مر به فإن المرور واقع بزيد وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فإن الجعل ليس واقعا بالجاعين بل بما يشتهون، ومحصله كما قال الخفاجى - المنع فى التعدى بنفسه

مطلقاً والتفصيل في المتمدى بالحرف بين ما قصد الابقاع عليه وغيره فيمتنع في الأول دون الثاني لعدم الف ايقاع المرء بنفسه. وابو حيان اعترض القاعدة بقوله تعالى: (وهزى اليك بجذع النخلة واضمم اليك جناحك) والعلامة البيضاء جواب وجه آخر وهو أن الامتناع إنما هو إذا تعدى الفعل أولاً لأننا وبما فانه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، ومنهم من خص ذلك بالمتعدى بنفسه وجوز في المتمدى بالحرف كما هاتوا رضاه الشاطبي في شرح الالغية، وقال الخفاجي: هو قوي عندي لكن لا يخفى أن العطف هنا بعدهذا القيل والقال يؤدي الى جعل الجعل بمعنى يعم الزعم والاختيار (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمُ بِالْأُنثَىٰ) أي أخبر بولادتها، واصل البشارة الاخبار بما يسر لكن لما كانت ولادة الانثى تسوءم حملت على مطلق الاخبار، وجوز ان يكون ذلك بشارة باعتبار الولادة بقطع النظر عن كونها أنثى وقيل: إنه بشارة حقيقة بالنظر إلى حال المبرشه في نفس الامر، وأياما كان فالكلام على تقدير مضاف كما أشرنا اليه (ظَلَّ وَجْهُهُ) أي صار (مُسَوِّدًا) من السكابة والحياء من الناس، وأصل معنى ظل أقام نهاراً على الصفة التي تسند إلى الاسم، ولما كان التبشير قد يكون في الليل وقد يكون في النهار فسر بما ذكر وقد تلحظ الحالة الغالبة بناء على أن أكثر الولادات يكون بالليل ويتأخر اخبار المولود له إلى النهار خصوصاً بالأنثى فيكون ظلوه على ذلك الوصف طول النهار واسوداد الوجه كثابة عن العبوس والغم والفسكرة والتفرة التي لحقت به بولادة الانثى، قيل: إذا قوى الفرح انبسط روح القلب من داخله ووصل إلى الأطراف لاسيما إلى الوجه لما بين القلب والدماغ من التعاق الشديد فيرى الوجه مشرقاً متلاًثماً، وإذا قوى الغم انحصر الروح إلى باطن القلب ولم يبق له أثر قوى في ظاهر الوجه فيريد ويتغير ويصفر ويسود ويظهر فيه أثر الارضية، فمن لوازم الفرح استنارة الوجه واشراقه ومن لوازم الغم والحزن اربداده واسوداده فلذلك كنى عن الفرح بالاستنارة وعن الغم بالاسوداد، ولو قيل بالمجاز لم يبعد بل قال بعضهم: (إنه الظاهر) والظاهر أن (وجهه) اسم ظل (ومسوداً) خبره، وجوز كون الاسم ضمير الأحد ووجهه بدلا منه ولورفع (مسوداً) على أن (وجهه) مبتدأ وهو خبر له والجملة خبر (ظل) صح لكنه لم يقرأ بذلك هنا (وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨) أي يملؤ غيظاً وأصل الكظيم مخرج النفس يقال: أخذ بكظهه إذا أخذ بمخرج نفسه، ومنه كظم الغيظ لا خفائه وحبسه عن الوصول إلى مخرجه ه وفعل اما بمعنى مقول لما أشير إليه أوصيفة مبالغة، والظاهر أن ذلك الغيظ على المرأة حيث ولدت أنثى ولم تلد ذكراً، ويؤيده ما روى الاصمعي أن امرأة ولدت بنتاً سميتها الذلفاء فهجرها زوجها فانشدت

ما لأبي الذلفاء لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا

يجرد أن لا تلد البئينا وأما نأخذ ما يعطينا

والفقير قد رأيت من طلق زوجته لأن ولدت أنثى، والجملة في موضع الحال من الضمير في (ظل) وجوز أبو البقاء أن يكون حالاً من وجهه، وجوز غيره أيضاً حالته من ضمير (مسوداً) (يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ) يستخفي من قومه (مَنْ سُوَّاءٌ بِشْرُهُ) عرفا وهو الانثى، والتعبير عنها بما لا يسقطها بوجههم عن درجة العقلاء، والجملة مستأنفة أوحال على الاوجه السابقة في وهو كظيم الاكونه من وجهه، والجاران متعلقان بـ يتوارى: (من) الأولى ابتدائية، والثانية تعليلية أي يتوارى من أجل ذلك، ويروى أن بعض الجاهلية يتوارى في حال الطلق فان

أخبر بذكر ابتهاج أو بآثي حزن وبقي متواريا أياما يدبر فيها ما يصنع ﴿أَيْمَسْكُهُ﴾ أيتركه ويريه ﴿عَلَى هُونٍ﴾ أي ذل، والجار والمجرور في موضع الحال من الفاعل ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنها: معناه أَيْمَسْكُهُ مع رضاه بهوان نفسه وعلى رغم آفئه ، وقيل: حال من المفعول به أي أَيْمَسْكُهُ المبشربه وهو الآثي مهاناذيلا، وجمله (أَيْمَسْكُهُ) معمولة لمخدوف معلق بالاستفهام عنها وقع حالا من فاعل (يتوارى) أي عثدا نفسه متفكرا في أن يتركه ﴿أَمْ يَدُسُّهُ﴾ يخفيه (في التراب) والمراد يثده ويدفنه حيا حتى يموت وإلى هذا ذهب السدي. وقتادة. وابن جريج وغيرهم ، وقيل: المراد اهلاكه سواء كان بالدفن حيا أم بأمر آخر فقد كان بعضهم يلقى الآثي من شاق. روى أن رجلا قال: يا رسول الله والذي بعثك بالحق ما أجد حلوة الاسلام منذ أسلمت ، وقد كانت لي في الجاهلية بنت وأمريت امرأتى أن تزنيها وأخرجتها فلما انتهت إلى واد بعيد القعر ألقيتها فقالت يا أبت قتلتني فكلما ذكرت قولها لم يفغني شيء فقال ﷺ: وما في الجاهلية فقد هداه الاسلام وما في الاسلام يهدمه الاستغفار» وكان بعضهم يعرفها ، وبعضهم يذبها إلى غير ذلك، ولما كان الكل امانة تقضى إلى الدفن في التراب قيل: (أم يدسه في التراب) وقيل: المراد اخفاؤه عن الناس حتى لا يعرف كالمسدوس في التراب، وتذكير الضميرين للفظ (ما) وقرأ الجحدري بالتأنيث فهما عودا على قوله سبحانه: (بالآثي) أو على معنى (ما) وقرئ بتذكير الاول وتأنيث الثاني ، وقرأ الجحدري أيضا ، وعيسى (هوان) بفتح الهاء وألف بعد الواو ، وقرئ (على هون) بفتح الهاء واسكان الواو وهو بمعنى الذل أيضا ، ويكون بمعنى الرفق واللين وليس بمراد ، وقرأ الأعشى (على سوء) وهي عند أبي جيان تفسير لا قراءة لمخالفتها السواد ﴿أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٥٩﴾ حيث يجعلون لمن تنزهه عن الصاحبة والولد ما هذا شأنه عندهم والحال أنهم يتحاشون عنه ويتخارون لأنفسهم البين، فمدار الخطأ جعلهم ذلك لله تعالى شأنه مع إياهم إياه لا جعلهم البين لأنفسهم ولا عدم جعلهم له سبحانه ، وجوز أن يكون مداره التعكيس كقوله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى) ، وقال ابن عطية: هذا استقباح منه تعالى شأنه لسوء فعلهم وحكمهم في بناتهم بالامساك على هون أو الواد مع أن رزق الجميع على الله سبحانه فسكانه قيل: الاساء ما يحكمون في بناتهم وهو خلاف الظاهر جدا ، وروى الاول عن السدي وعليه الجمهور. والآية ظاهرة في ذم من يحزن إذا بشر بالآثي حيث أخبر أن ذلك فعل الكفرة ، وقد أخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة أنه قال في قوله سبحانه: (وإذا بشر الغ هذا صنع مشركي العرب أخبركم الله تعالى بحبه فاما المؤمن فهو تحقيق أن يرضى بما قسم الله تعالى له وقضاء الله تعالى خير من قضاء المرء لنفسه، ولعمري ما ندري أي خير لرب جارية خير لأهلها من غلام مؤنثا أخبركم الله عز وجل بصنيعهم لتجنبوه ولتنهوا عنه. واستدل القاضي بالآية على بطلان مذهب القائلين بنسبة أفعال العباد اليه تعالى لأن في ذلك اضافة فواحش لو أضيفت إلى أحدهم أجهد نفسه في البراءة منها والتباعد عنها قال: لحكم هؤلاء القائلين مشابه لحكم هؤلاء المشركين بل أعظم لأن اضافة البنات اليه سبحانه اضافة لتبعية واحد وهو أسهل من اضافة كل القبايح والفواحش اليه عز وجل. وأجيب عن ذلك بأنه لما ثبت بالدليل استحالة الصاحبة والولد عليه سبحانه أردفه عز وجل بذكر هذا الوجه الاتقاعى والافليس كل ما قيل منا في العرف قبح منه تعالى، ألا ترى أن رجلا لوزين امامه وعييده وبالغ في تحسين صورهم وصورهن ثم بالغ في تقوية

في وكرها من ظلم الظالم ، وأخرج أيضا هو فيه وغيره عن ابن مسعود قال : كاد الجمل أن يعذب في جحره بذنوب ابن آدم ثم قرأ الآية ، وأخرج أحمد في الزهد عنه أنه قال : ذنوب ابن آدم قتلت الجمل في جحره ثم قال : أى والله زمن غرق قوم نوح عليه السلام ، وقيل : المراد من دابة ظالمة على أن التنوين للنوع وهو مخصوص بالكفار والبصاة من الانس ، وقيل : منهم ومن الجن ، وقيل : المراد الدابة الظالمة الماعلة لما لا ينبغي شرعا أو عرفا فيدخل بعض الدواب إذا ضر غيره ، وقالت فرقة منهم ابن عباس : المراد بالدابة المشرك فقد قال تعالى : (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وقال الجبائي : الدابة على عمومها فتشمل سائر الحيوانات ، والمراد بالناس الظالمون مطلقا ، ووجه الملازمة أنه تعالى لو أخذهم بما كسبوا من كفر أو معصية لعجل هلاكهم وحينئذ لا يبقى لهم نسل ، ومن المعلوم أن لا أحد إلا وفي آبائه من يستحق العقاب وإذا هلكوا جميعا وبطل نسلهم لا يبقى أحد من الناس وحينئذ يهلك الدواب لأنها مخلوقة لمنافع العباد ومصالحهم كما يشعر به قوله تعالى : (خلق لكم في الأرض جميعا) وبتخصيص الناس يسقط الاستدلال بالآية على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام ، وقال بعض المحققين : لاجابة الى التخصيص في ذلك والآية من باب بنوهم قتلوا قتيلًا لتظافر الأدلة والنصوص على عصمة الانبياء عليهم السلام ، فلا يقال : الأصل الجمل على الحقيقة . واستدل بعضهم للتخصيص بقوله تعالى : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد ومنهم سابق بالخيرات) والا يفسد التفسير ، وقد يقال : انه ما أحد إلا وهو عاصف بظلم إلا أن مراتبه مختلفة فحسنات البرار سيئات المقربين ، والعصمة التي تدعى للانبياء عليهم السلام إنما هي العصمة بما يعد ذنبا بالنسبة إلى غيرهم وأما العصمة بما يعد ذنبا بالنسبة الى مقامهم ومرتبهم فلا تدعى لهم إذ قد وقع ذلك منهم كما يشهد به كثير من الآيات . وأخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال : «قال رسول الله ﷺ لو أن الله تعالى يؤاخذني وعيسى ابن مريم بذنوبنا - وفي لفظ - بما جنت هاتان الابهام والتي تليها لذنبنا ما يظلمنا شيئا» نعم انه لا يقال لني هو ظالم ولا الانبياء عليهم السلام هم ظالمون ويقال للناس ظالمون وهذا نظير قولهم : لا يقال لله سبحانه خالق القردة والخنازير ويقال هو خالق كل شيء ، ورب شيء يجوز تبعا ولا يجوز استقلالًا ، وأمر التفسير حين عند التأمل فليتلأ ، ومن الناس من احتج بالآية على أن أصل المضار الحرمه اذ لو كان الضر مشروعا فاما أن يكون مشروعا على وجه يكون جزاء على جرم أولا وكلا القسمين باطل ، أما الاول فلا آية وذلك من وجوه . الاول أنها لما كان لو تقتضي أن تعالى ما أخذ الناس بظلمهم وأنه ترك على ظهرها دابة . الثاني أن مقتضى المواخذة عدم ترك دابة على ظهرها ونحن نشاهد أنه سبحانه قد ترك كثيرا من البواب فيجب القطع بأنه تعالى لم يؤاخذ بالظلم ، وأما الثاني فباطل بالاجماع ثبت بمقتضى الآية تحريم المضار ، ويؤيد ذلك آيات أخر وأخبار ، وحينئذ يقال : إذا وقعت حادثة مشتملة على الضر من جميع الوجوه فإن وجدنا نصا يدل على كونه مشروعا قضينا به تقديمًا للخاص على العام والا قضينا بالحرمه بناء على الأصل الذي قرر . واستدل بها المهتلة على أن العباد خالقون لأفعالهم ووجه مع رده غنى عن البيان (وَلَكِنْ) لا يؤاخذهم بذلك بل (يُؤَخَّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) معناه سبحانه وعينه لا عمارهم أولعذابهم في يتوالدوا ويكثر عذابهم (فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ) المسمى (لَا يَسْتَخْرُونَ) عنه (سَاعَةً) أقل مدة (لَا يَسْتَقْدُمُونَ) ٦٦ عليه ، وقد مر الكلام في نظيرها (وَيَعْمَلُونَ لَّهُ) أى يثبتون

له سبحانه وينسبون إليه بزعمهم ﴿مَآ يَكْرَهُونَ﴾ الذي يكرهونه لأنفسهم من البنات، والتعبير - بما - عند أبي حيان على إرادة النوع، وهذا على ما سمعت تكرير لما سبق ثنية للتقريع وقوطئة لقوله تعالى: ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ﴾ أي يجعلون لله تعالى ما يجعلون ومع ذلك تصف ألسنتهم الكذب وهو ﴿أَنَّهُمُ الْحَسَنُ﴾ أي العاقبة الحسنى عند الله عز وجل ولا يتعين إرادة الجنة.

وعن بعضهم أن المراد بها ذلك بناء على أن منهم من يقر بالبعث وهذا بالنسبة لهم أو أنه على الفرض والتقدير كما روى أنهم قالوا: إن كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صادقاً في البعث فلنا الجنة بما نحن عليه، قيل: وهو المناسب لقوله تعالى الآتي: (لا جرم أن لهم النار) لظهور دلالة على أنهم حكموا لأنفسهم بالجنة، فلا يريد أنهم كيف قالوا ذلك وهم منكرون للبعث، وعن مجاهد أنهم أرادوا بالحسنى البتة وليس بذلك وقال بعض المحققين: المراد - بما يكرهون - أعم مما تقدم فيشمع البنات وقد علم كراهتهم لها وإنباتها لله تعالى بزعمهم والشركاء في الرياسة فإن أحدهم لا يرضى أن يشرك في ذلك ويزعم الشريك له سبحانه والاستخفاف برسل الله تعالى عليهم السلام فانهم يغضبون لو استخف برسول لهم أرسلوه في أمر لنفهم ويستخفون برسل الله تعالى عليهم السلام وأراذل الأموال فانهم كانوا إذا رأوا ما عينوه لله تعالى من أنعامهم أذكي بدلوه بما لأهنتهم وإذا رأوا ما لأهنتهم أذكي تركوه لها ولو فعل نحو ذلك معهم غضبوا، وعلى هذا يفسر الجدل بما يعم الزعم والاختيار (وما) تم العقلاء وغيرهم ولا يخلو الكلام عن نوع تكرير، والمراد من (تصف ألسنتهم الكذب) يكذبون وهو من بليغ الكلام وبديعه، ومثله قولهم: عينا تصف السحر أي ساحرة قدها يصف الهيف أي هيفاء، وقول أبي العلاء المعري: سرى برق المعرفة بعد وهن فبات برامة يصف الكلالا

وسأيتني إن شاء الله تعالى قريبا تمام الكلام في ذلك، والظاهر أن (الكذب) مفعول (تصف) و(أن لهم) بدل منه أو بتقدير بأن لهم ولما حذف الباء صار في موضع نصب عند سيبويه، وعند الخليل هو في موضع جر، وجوز أن يكون خبراً لمبتدأ مخوف كما أشرنا إليه في بيان المعنى، وجوز أبو البقاء كون (الكذب) بدلا - بما يكرهون - وهو كما ترى. وقرأ الحسن ومجاهد باختلاف (ألسنتهم) بإسقاط التاء وهي لغة حميم، واللسان يذكر ويؤنث قيل: ويجمع المذكور على ألسنة نحو حمار وأحمره والمؤنث على ألسن كذراع وأذرع. وقرأ معاذ بن جبل. وبعض أهل الشام (الكذب) بثلاث ضمات وهو جمع كذوب كصبر وصبور وهو مقيس. وقيل: جمع كاذب نحو شارف وشرف وهو غير مقيس، ورفع على أنه صفة الألسنة و(أن لهم الحسنى) حينئذ مفعول (تصف) ﴿لَا جَرَمَ﴾ أي حقا ﴿أَنَّهُمْ﴾ مكان ما زعموه من الحسنى ﴿النَّارَ﴾ التي ليس وراء عذابها عذاب وهي علم في السوأي، وكلمة (لا) رد لكلام و(جرم) بمعنى كسب و(أن لهم) في موضع نصب على المفعولية أي كسب ماصدر منهم أن لهم ذلك والى هذا ذهب الزجاج، وقال قطرب: (جرم) بمعنى ثبت ووجب و(أن لهم) في موضع رفع على الفاعلية له، وقيل: (لا جرم) بمعنى حقا و(أن لهم) فاعل حق المحذوف، وقد مر تمام الكلام في ذلك وحلا. وقرأ الحسن: وعيسى بن عمر (إن لهم) بكسر الهمزة وجعل الجملة جواب قسم أغثت عنه (لا جرم) وكذا قرأوا بالكسر في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ مَّفْرُطُونَ ٦٣﴾ أي مقدمون معجل بهم إليها على ما روى عن الحسن. وفتادة من أفرطته إلى كذا قدمته

وهو معدى بالهزيمة من فرط الى كذا تقدم اليه، ومنه انا «فرطكم على الحوض» أى متقدمكم وكثيراً ما يقال للتقدم الى الماء لاصلاح نحو دلو فرط وفرط، وأنشدوا للقطامي :

واستعجلونا وكانوا من صحابتنا **كما** تعجل فرط لوراد

وقال مجاهد . وابن جبير . وابن أبي هند : أى متروكون في النار منسيون فيها أبداً من أفرط فلا ناخلي اذا تركته ونسيته . وقرأ ابن عباس . وابن مسعود . وأبو رجاء . وشيبة . ونافع . وأكثر أهل المدينة (مفرطون) بكسر الراء اسم فاعل من أفرط اللازم اذا تجاوز أى متجاوزو الحد في معاصي الله تعالى . وقرأ أبو جعفر (مفرطون) بتشديد الراء . وكسرها من فرط في كذا اذا قصر أى قصر عن طاعة الله تعالى، وعنه أنه قرأ (مفرطون) بتشديد الراء وفتحها من فرطته المعبدى بالتضخيف من فرط بمعنى تقدم أى مقدمون إلى النار .

(تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) تسلياً للرسل صلى الله تعالى عليه وسلم عما كان يناله من جهالات قومه الكفرة ووعيد لهم على ذلك ، ولا يخفى ما في ذلك من عظيم التأكد أى أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبل أمتك أو من قبل إرسالك إلى هؤلاء فدعهم إلى الحق (فزيت لهم الشيطان أعمالهم) القبيحة فلم يتركها ولم يمتثلوا دعوة الرسل عليهم السلام، وقد تقدم الكلام في نسبة التزيين إلى الشيطان (فهو وليهم) أى قرين الامم وبئس القرين أو متولى اغوائهم وصرفهم عن الحق (اليوم) أى يوم زين الشيطان أعمالهم فيه، وهو وإن كان ماضياً واليوم المعروف معروف في زمان الحال كالآن لكن صور بصورة الحال ليستحضر السامع تلك الصورة العجيبة ويتعجب منها، وسمى مثل ذلك حكاية الحال الماضية وهو استعارة من الحضور الخارجي للحضور الذهني أو المراد باليوم مدة الدنيا لانها كالوقت الحاضر بالنسبة للآخرة وهي شاملة للماضي والآتي وما بينهما أى فهو وليهم في الدنيا (ولهم) في الآخرة (عذاب أليم) وهو عذاب النار، وقد ورد اطلاق اليوم على مدتها كثيراً فهو مجاز متعارف وليس فيه حكاية لما مضى أو يوم القيامة الذى فيه عذابهم لكن صور بصورة الحال استحضاراً له كما في الوجه الأول إلا انه حكاية حال آتية وفي الأول حكاية حال ماضية وليس من مجاز الأول، والولى على هذا بمعنى الناصر أى لناصر لهم في ذلك اليوم غيره وهو نفى للناصر على أبلغ وجه على حد قوله :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

ولا يجوز أن يكون بمعنى المتولى للاغواء اذ لا إغواء ثمة ولا معنى القرين لأنه في الدرك الأسفل من النار، وجوز بعضهم باعتبار أنه معهم في النار في الجملة ولا يضر اختلافهم في الدركات، والظاهر أن ضمائر الجمع كلها للامم كما أشرنا اليه في بعضها ، وجوز الزمخشري أن يكون ضمير (ولهم) المضاف اليه لقريش للامم و(اليوم) بمعنى الزمان الذى وقع فيه الخطاب أى زين الشيطان للكفرة المتقدمين أعمالهم فهو ولي هؤلاء لأنهم منهم . وأن يكون الضمير للتقدمين ، والكلام على حذف مضاف أى ولي أمثالهم ، والمراد من الامثال قريش . وتعقب ذلك أبو حيان بأن فيه بعداً لاختلاف الضمائر من غير داع اليه ولا الى تقدير المضاف . ورد بان لفظ اليوم داع اليه ، وقال الطبري : إنه الوجه وعليه النظم الفائق لأن في تصدير القسمية بقوله تعالى :

(تالله) بعد انكارهم الرسالة وتعداد قبايحهم الاشعار بأن ما ذكر كالنسيان للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فكأنه قيل : ان الامم الحالية مع الرسل السالفة لم تنزل على هذه الوتيرة فلك أسوة بالرسول عليهم السلام وقومك خلف لتلك الامم فلا تتم لذلك فان ربك ينتم لك منهم في الدنيا والاخرة فاشتغل أنت بتبليغ ما أنزل اليك وتقرير أنواع الدلائل المنصوبة على الوحدةانية وبالتنبية على اقامة الشكر على نعم الله تعالى المظاهرة اهـ وقال في الكشف : لا ترجيع لهذا الوجه من حيث النسب اذ السلك مفيد لذلك على وجه بين وانما الترجيع للوجه الصائر الى استحصار الحال لما فيه من مزيد التشفي اهـ ، والحق أن ما ذكره الزمخشري غير ظاهر وما قيل : ان لفظ (اليوم) داع اليه ففى حيز المنع، وقصارى ما يقال: وجود القرينة المصححة لا المرجحة هذا، وذكر في الكشف في بيان ربط الآيات أن قوله سبحانه : (ويجعلون لما لا يعلمون) الى هذا الموضع فن آخر من كفرانهم وتعداد قبايحهم، وجاز أن يكون من تنمة سابقه على منوال (وما يكمن من نعمة فمن الله) الا أنه بنى على الغيبة دلالة على أنه فن آخر ، وهذا قريب المتناول، وجاز أن يجعل عطفاً على قوله تعالى : (وأفسدوا بالله) فان ما وقع من الكلام بعده من تنمة اعتراضاً واستطراداً كأنه قيل : ذاك معتقدهم في المعاد وهذا في المبدأ وهم فيما بين ذلك متدينون بهذا الدين القويم ومع اختلاف العقيدة في المبدأ والمعاد يدعون أن لهم الحسنى فيحق لهم ضد ذلك حقاً ثم قال : وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا تَلْبِينَ لِّمُ الَّذِي اٰخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ شديد الملازمة على هذا الوجه لقوله سبحانه هنالك : (ليبين لهم الذى يختلفون فيه) ، ولقوله تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيه أن من استبان له الهدى بهذا البيان استغنى عن ذلك البيان حيث لا ينفعه الا العلم بكذبه وهذا أنسب لتأليف النظم اهـ

وأنت تعلم أن احتمال العطف بعيد ، والمراد بالكتاب القرآن فانه الحقيق بهذا الاسم، والاستثناء مفرغ من أعم العلل أى ما أنزلناه عليك لعله من العلل الالتيين لهم ما اختلفوا فيه من البعث وقد كان فيهم من يؤمن به وأشياء من التحايل والتحرير والاقرار والانتكار ومقتضى رجوع الضمائر السابقة إلى الامم السالفة أن يرجع ضمير (اليهم) ر (اختلفوا) اليهم أيضاً لكونهم ممنوع عنه عدم تأتى تبيين الذى اختلفوا فيه لهم فمنهم من جعله راجعاً إلى قرش لأن البحث فيهم ومنهم من جعله راجعاً إلى الناس مطلقاً لعدم اختصاص ذلك بقرش ويدخلون فيه دخلاً أولياً هـ ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ عظيمين ﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٦٤ ﴾ خصهم بالذكر لكونهم المفتنين آثاره . والاسمان - قال أبو حيان : - فى موضع نصب على أنهما مفعول من أجله والناسب (أنزلنا) ولما اتحد الفاعل فى العلة والمفعول وصل الفعل لهما بنفسه ، ولما لم يتحد فى (لتبين) لأن فاعل الانزال هو الله تعالى لا الرسول عليه الصلاة والسلام وصلت العلة بالحرف *

وقال الزمخشري: هما معطوفان على محل (لتبين) وهو ليس بصحيح لأن محله ليس نصباً فاعطف منصوب عليه، ألا ترى أنه لو نصب لم يحز لاختلاف الفاعل اهـ . وتعمق بأن معنى كونه فى محل نصب أنه فى محل لو خلا من الموانع ظهر نصبه وهو هنا كذلك لمن تأمل فقوله: ليس بصحيح لأن محله ليس نصباً ليس على ما ينبغي هـ وقال الخليلي: ان ذلك ممنوع لإختلاف أن محل الجار والمجرور والنصب ولذا أجازوا مررت بزيد وعمرى بالعطف على المحل، وللخفاجي هنا كلام إن أردته فارجع اليه وراجع، ولعله إنما قدمت علة التبيين على على الهدى والرحمة

لتقدمه في الوجود عليهما ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ تقدم الكلام في مثله، وهذا على ما قيل تكرر السابق تأكيذاً لمضمونه وتوحيداً لما يعقبه من أدلة التوحيد ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ ﴾ بما أنبت به فيها من أنواع النباتات ﴿ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ بعد يبسها فالأحياء والموت استعارة للأنبات واليبس، وليس المراد إعادة اليابس بل أنبات مثله، والفاء للتعقيب العادي فلا ينافيه ما بين المتعاطفين من الملمة، ونظير ذلك تزوج فولد له ولد، والآية دليل لمن قال: إن المسبيات بالأسباب لا عندها ومن قال به أول ﴿ إِنْ كَانَ ذَلِكَ ﴾ أى في أنزال الماء من السماء وأحياء الأرض الميتة ﴿ لَايَّةٌ ﴾ وأية آية دالة على وحدته سبحانه وعلمه وقدرته وحكمته جل شأنه، والاشارة بما يدل على البعد إما لتعظيم المشار إليه أو لعدم ذكره صريحاً ﴿ لَقَوْمٌ يَسْمَعُونَ ٦٥ ﴾ قال المولى ابن الكمال: أريد بالسمع القبول كما في سمع الله لمن حمده أى لقوم يتأملون فيها ويعقلون وجه دلالتها ويقبلون مدلولها، وإنما خص كونها آية لهم لأن غيرهم لا ينتفع بها وهذا كالتخصيص في قوله تعالى (هدى ورحمة لقوم يؤمنون) وبما قرأه تبيين وجه العدول عن- يبصرون- إلى (يسمعون) انتهى، وقال الخفاجي: اللائق بالمقام ما ذكره الشيخان ويانه أنه تعالى لما ذكر أنه أرسل إلى الأمم السالفة رسلاً وكتباً فكفروا بها فكان لهم خزي في الدنيا والآخرة عقبه بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة لمن أرسل إليه إشارة إلى أن مخالفة أمته لمن قبلهم تقر بهم من سعادة الدارين وتبشير له عليه الصلاة والسلام بكثرة متابعيه وقلة مناويه وأنهم سيدخلون في دينه أفواجا أفواجا ثم أتبع ذلك على سبيل التمثيل لأنزاله تلك الرحمة التي أحيت من موة الضلال أنزال الأمطار التي أحيت موات الأرض وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا ولو لا هذا لكان قوله تعالى: (والله أنزل من السماء ماء) كالاجنبي عما قبله وبمده، وقوله سبحانه: (أن في ذلك لآية) الخ تتميم لقوله تعالى: (وما أنزلنا) الخ وللمقصود بالذات منه فالمناسب (يسمعون) لا يبصرون ولو كان تمثيلاً للاصقة من الأنبات لم يكن- ليسمعون- بمعنى يقبلون مناسبة أيضاً، ثم قال: ومن لم يقف على غلط نظرهم قال في جوابه: يمكن أن يحمل على يسمعون قولي والله أنزل الخ فإنه مذكر وحامل على تأمل مدلوله انتهى، وفي قوله عقبه: بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة إشارة الخ خفاء كاللاخفي، وهى كان تمثيلاً لقوله تعالى: (وما أنزلنا) الخ لم يظهر جعل المشار إليه ماسمعت وهو الظاهر، وفي البحر أنه تعالى لما ذكر أنزال الكتاب للتبيين كانت القرآن حياة للأرواح وشفاء لما في الصدور من علل العقائد ولذلك ختم بقوله سبحانه لقوم يؤمنون أى يصدقون والصدديق محله القلب ذكر سبحانه أنزال المطر الذي هو حياة الأجسام وسبب بقائها ثم أشار سبحانه بأحياء الأرض بعد موتها إلى أحياء القلوب بالقرآن كما قال تعالى: (أومن كان ميتاً فأحييناه) فكما تصير الأرض خضرة بالنبات تنفزة بعد همودها كذلك القلب يحيا بالقرآن بعد أن كان ميتاً بالجهل ولذلك ختم تعالى بقوله سبحانه: (يسمعون) أى يسمعون هذا التشبيه المشار إليه والمعنى سماع انصاف وتدبر، والملاحظة هذا المعنى والله تعالى أعلم لم يختم سبحانه- بلقوم يبصرون- وإن كان أنزال المطر بما يبصرون ويشاهدون انتهى • وفيه أيضاً من التكلف ما فيه، وأقول: لعل الاظهر أن المشار إليه ما ذكر من الأنزال والاحياء والسماع على ظاهره والكلام تتميم للاصقة والعدول عن يبصرون إلى (يسمعون) للاشارة إلى ظهور هذا المعتبر فيه وأنه لا يحتاج إلى نظر ولا تفكر وإنما يحتاج المنبه إلى أن يسمع القول فقط، ويكنى في ربط الآية بما قبلها تشارك الكتاب والمطر

في الاحياء لكن في ذاك احياء القلوب وفي هذا احياء الارض الجذوب فأقول ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ أى معبرا يعبر به من الجهل إلى العلم وأصل معنى العبر والعبور التجاوز من محل إلى آخر ، وقال الراغب: العبور مختص بتجاوز الماء بسباحة ونحوها ، والمشهور عمومها فاطلاق العبارة على ما يعتبر به لما ذكر لكنه صار حقيقة في عرف اللغة ؟ والتذكير للتفخيم أى لعبارة عظيمة ﴿ نُسْقِيكُمْ ﴾ استئناف يأتى كأنه قيل كيف العبارة فيها فقيل: نسقيكم ﴿ نَمَّا فِي بُطُونِهِ ﴾ ومنهم من قدر هنا مبتدا وهو هى نسقيكم ولا حاجة اليه ، وضمير (بطونه) للانعام وهو اسم جمع واسم الجمع يجوز تذكيره وافراده باعتبار لفظه وتأنيثه وجمعه باعتبار معناه، ولذا جاء بالوجهين فى القرآن وكلام العرب كذا قيل *

ونقل عن سيويه أنه عبد الانعام مفرد أو كلامه رحمه الله تعالى متناقض ظاهر فإنه قال فى باب ما كان على مثال مفاعل ومفاعيل مانصه: وأما أجمال وفلوس فلانها تنصرف وما أشبهها الانها ضارعت الواحد، ألا ترى أنك تقول: أقوال وأقويل وأعراب وأعريب وأيد وايد فهذه الاحرف تخرج الى مفاعل ومفاعيل كما يخرج الواحد اليه اذا فسر للجمع، وأما مفاعل ومفاعيل فلا يكسر فيخرج الجمع الى بناء غير هذا لأن هذا هو الغاية فلما ضارعت الواحد صرفت، ثم قال: وكذلك الفعول لو كسرت مثل الفلوس فانك تخرجه الى فاعائل كما تقول جدود وجدائد وركوب وركائب . ولو فعلت ذلك بمفاعل ومفاعيل لم يجاوز هذا البناء، ويقوى ذلك أن بعض العرب تقول: أتى للواحد فيضم الالف، وأما أفعال فقد يقع للواحد ومن العرب من يقول هو الانعام قال جل ثناؤه: (نسقيكم كما فى بطونه) وقال أبو الخطاب: سمعت العرب تقول: هذا ثوب أكياس انتهى *

وقال رحمه الله تعالى فى باب ما لحقت الروايد من بنات الثلاث: وليس فى الكلام أفيل ولا أقول ولا أفعال ولا أفعال الا أن تكسر عليه أسماء للجمع انتهى، وقد اضطرب الناس فى التوفيق بين كلاميه فذهب أبو حيان الى تأويل الاول وإبقاء الثانى على ظاهره من أن أفعالا لا يكون من ابنائه المفرد فحمل قوله أولا وأما أفعال فقد يقع للواحد الخ: على أن بعض العرب قد يستعمله فيه مجازا كالانعام بمعنى النعم كما قال الشاعر:

تركتنا الخيل والنعم المقدى وقتنا للنساء بها أقيى

وليس مراده أنه مفرد صيغة ووضع بدليل ما صرح به فى الموضوع الآخر من أنه لا يكون الا جمعا واعترض عليه بأن مقصود سيويه بما ذكره أولا الفرق بين صيغتي الجموع وافعال وفعول حيث منع الصرف للاول دون الثانى بوجوه. منها أن الاولين لا يقعان على الواحد بخلاف الآخرين كما أوضحه فلم يكن وقوع أفعال على الواحد بالوضع لم يحصل الفرق فلا يتم المقصود. نعم لا كلام فى تدافع كلاميه، وأيضا لو كان كذلك لم يختص ببعضهم، وأيضا أن التجوز بالجمع عن الواحد يصح فى كل جمع حتى صيغتي منتهى الجموع. وتدعبه الخفاجى بقوله: والحق أنه لا تدافع بين كلاميه فانه فرق بين صيغتي منتهى الجموع والصيغتين الاخيرتين بأن الاولتين لا تجمعان والاخيرتان تجمعان فاشبهتا الأحاد ثم قوى ذلك بأن قوما من العرب استعملت أتى وهو على وزن فعول مفردا حقيقة، ومنهم من استعمل الانعام وهو على وزن أفعال كذلك وقد اشار الى أن ذلك لغة نادرة ببعض، ومن ما ذكره بعد بناء على اللغة المتداولة، وقوله: إن مقصوده أولا الفرق بوجوه لوجه له لما يعرفه

حمله الكتاب انتهى ، ويعلم منه ان رجوع الضمير المفرد المذكور الى الانعام عند سيوبه باعتبار أنه مفرد على لغة بعض العرب ومن قال : إنه جمع نعم جعل الضمير للبعض اما المقدّر أى بعض الانعام أو المفهوم منها أو للانعام باعتبار بعضها وهو الاثالث التي يكون اللابن منها أو لواحد كما في قول ابن الحاجب : المرفوعات هو ما اشتمل على علم الفاعلية أو له على المعنى لأن آل الجنسية تدوى بين المفرد والجمع في المعنى فيجوز عود ضمير كل منها على الآخر . وفي البحر أعاد الضمير مذكرا مراعاة الجنس لأنه إذا صح وقوع المفرد الدال على الجنس مقام جمعه جاز عود عليه مذكرا كقولهم هو أحسن الفتيان وأبنته لأنه يصح هو أحسن فتى وإن كان هذا لا ينقص عند سيوبه ، وقيل جمع التكثير فيها لا يعقل يعامل معاملة الجماعة ومعاملة الجمع فيعود الضمير عليه مفردا كقوله . مثل الفراخ تفت حواصله . وقال الكسائي : أفرد وذكر على تقدير المذكر كما يفرد اسم الإشارة بعد الجمع كقوله :

فيها خطوط من سواد وباق كأنه في الجلد توليع البق

وهو في القرآن سائق ومنه قوله تعالى : (إن هذه تذكرة فمن شاء ذكره . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي) ولا يكون هذا إلا في التأنيث المجازي فلا يجوز جاريك ذهب . واعتراض بأنه كيف جمع - نعم - وهي تختص بالابل والانعام فقال للبق والابل والغنم مع أنه لو اختص كان مساويا . وأجيب بأن من يراه جمعا لم يختص الانعام أو يعمم النعم ويحمل التفرقة ناشئة من الاستعمال ويجعل الجمع للدلالة على تعدد الأنواع . وقرأ ابن مسعود بخلاف عنه . والحسن . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . وابن عامر . ونافع . وأبو بكر . وأهل المدينة (تسقيكم) بفتح النون هنا وفي المؤمنين على أنه مضارع سقى وهو لغة في أسقى عند جمع وأنشدوا قول لبيد : سقى قومي بنى مجد وأسقى قميرا والقبائل من هلال

وقال بعض : يقال سقيته لشفته وأسقيته لما شيته وأرضه ، وقيل : سقاه بمعنى رواه بالماء وأسقاه بمعنى جعله شرا به مديله ، وفيه كلام بعد فذكر . وقرأ أبو رجاء (يسقيكم) بالياء مضمومة والضمير عائدة على الله تعالى وقال صاحب اللوامح : ويجوز أن يكون عائدا على النعم وذكر لأن النعم بما يذكر ويؤنث ، والمعنى وإن لكم في الانعام نعم يسقيكم أى يجعل لكم سقيا ، وهو كما ترى . وقرأت فرقة منهم أبو جعفر (تسقيكم) بالياء الفوقية مفتوحة قال ابن عطية : وهي قراءة ضعيفة انتهى ، ولم يبين وجه ضعفها ، وكأنه والله تعالى أعلم عني به اجتماع التأنيث في (تسقيكم) والتذكير في (بطونه) وغفل أن مثل ذلك لا يعد ضعفا لأن التأنيث والتذكير باعتبار وجهين ،

(من بين فرث ودم لبناء) الفرث على ما في الصحاح السرجين مادام في الكرش والجمع فروث . وفي البحر كئيف ما يبقى من الماء كول في الكرش أو المعى ، و(بين) تقتضى متعددا وهو هنا الفرث والدم فيكون مقتضى ظاهر النظم توسط اللابن بينهما ، وروى ذلك الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : إن البهيمة إذا اعتلفت وأنضج العلف في كرشها كان أسفله فرثا وأوسطه لبناء وأعلاه دما .

وروى نحوه عن ابن جبير فالبينة على حقيقتها وظاهرها وتعقب ذلك الامام الرازي بقوله : ولقائل أن يقول : اللابن والدم لا يتولدان في الكرش والدليل عليه الحس فان الحيوانات تذبج دائما ولا يرى في كرشها شيء من ذلك ولو كان تولد ما ذكر فيه لوجب أن يشاهد في بعض الاحوال والشئ الذي دلت المشاهدة على فساده

لم يحز المصير اليه بل الحق أن الحيوان إذا تنازل الغذاء وصل الى معدته وإلى كرشه إن كان من الأنعام وغيرها فإذا طبخ وحصل الهضم الأول فيه فما كان منه صافيا انجذب الى الكبد وما كان كثيفا نزل الى الامعاء ثم ذلك الذي يحصل في الكبد ينضج ويصير دما وذلك هو الهضم الثاني ويكون ذلك مخلوطا بالصفراء والسوداء وزيادة المائية، أما الصفراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء الى الكلية ومنها الى المثانة، وأما ذلك الدم فإنه يدخل في الاوردة والعروق النابتة من الكبد وهناك يحصل الهضم الثالث، وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم من تلك العروق الى الضرع، والضرع لحم غددى رخو أبيض فيقلب الله تعالى الدم فيه الى صورة اللبن، لا يقال: إن هذه المعنى حاصلة في الحيوان الذكر فلم يحصل منه اللبن لأننا نقول: الحكمة الإلهية اقتضت تدبير كل شئ على الوجه اللائق به الموافق لمصلحته فأوجبت أن يكون مزاج الذكر حارا بابسا ومزاج الانثى باردا رطبا فان الولد إما يتولد في داخل بدن الانثى فكان اللائق بها اختصاصها بالرطوبة لتصير مادة للتلود وسببا لقبول التلد فتتسع للولد، ثم إن تلك الرطوبة بعد انفصال الجنين تنصب الى الضرع فتصير مادة لغذائه كما كانت كذلك قبل في الرحم، ومن تدبر في بدائع صنع الله تعالى فيها ذكر من الاخلاط والالبان واعداد مقارها ومجاهاها والاسباب المولدة لها وتسخير القوى المتصرفة فيها كل وقت على ما يليق به اضطر الى الاعتراف بكمال علمه سبحانه وقدرته وحكمته وتناهى وأفته ورحمته

حكم حارت البرية فيها وحقيق بأنها تختار

وحاصل ما ذكره أنه إذا ورد الغذاء الكرش انطبخ فيه وتميزت منه أجزاء لطيفة تنجذب الى الكبد فينطبخ فيها فيحصل الدم فتدري أجزاء منه الى الضرع ويستحل لنا بتدبير الحكيم العليم، وحينئذ فالمراد أن اللبن إنما يحصل من بين أجزاء الفرث ثم من بين أجزاء الدم فالبنية على هذا مجازية وفي ارشاد العقل السليم وغيره لعل المراد بما روى (١) عن ابن عباس أن أوسطه يكون مادة اللبن وأعلاه مادة الدم الذى يعذو ويدفان عدم تكونهما في الكرش مما لا ريب فيه والداعى إلى ذلك مخالفة ما يقتضيه الظاهر للحس ولما ذكره الحكماء أهل التشريح. ويؤيد ما ذكره ما أخبرني به من أئق به من أنه قد شاهد خروج الدم من الضرع بعد اللبن عند المبالغة في الحلب والله تعالى أعلم، و(من) الأولى تبعيضية لما أن اللبن بعض ما في بطون الأنعام لأنه مخلوق من بعض أجزاء الدم المتولد من الاجزاء اللطيفة التي في الفرث حسبما سمعت، وهي متعلقة - بنسبيكم - و(من) الثانية ابتدائية وهي أيضا متعلقة - بنسبيكم - فإن بين الدم والفرث المحل الذى يبتدأ منه الاسقاء وتعلقهما بمعامل واحد لاختلاف مدلوليهما و(لبنًا) مفعول ثان - لنسبيكم - وتقديم ذلك عليه لما مر مراراً من أن تقديم ما حقه التأخير يبعث للنفس شوقا إلى المؤخر موجبا لفضل تمكنه عند وروده عليها لاسيما إذا كان المقدم متضما لوصف متاف لوصف المؤخر كالذى نحن فيه، فإن بين وصفى المقدم والمؤخر تنافيا وتنازيا بحيث لا يترا أى ناراها فان ذلك مما يزيد الشوق والاستشراف الى المؤخر، وجوز أن يكون (من بين) حالا من (لبنًا) قدم عليه لتذكيره وللتنبية على أنه موضع العبارة وجوز أن تكون (من) الأولى ابتدائية كالثانية فيكون (من بين) بدل اشتغال عما تقدم (خالصاً) مصفى عما يصحبه من الاجزاء الكثيفة بتصفيق مخرجه أوصافيا لا يستصحبه لون الدم ولا رائحة الفرث (سائغاً للشاربين ٦٦)

سهل المرور في حلقة لهميته . أخرج ابن مردويه عن يحيى بن عبد الرحمن ابن أبي ليبة عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «ما شرب أحد لبناً فشرق إن الله تعالى يقول لبننا خالصاً مغالياً للشاربين» . وقرأت فرقة (سبغا) بتشديد الباء . وقرأ عيسى بن عمر «سبغا» مخففاً من سبغ كمين المخفف من هين واستدل بالآية على طهارة لبن المأكل وابعاحه شربه ، وقد احتج بعض من يرى على أن المني طاهر على من جعله نجساً لجريه في مسلك البول بها أيضاً وأنه ليس بمستنكر أن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين فرث ودم طاهراً . وفي التفسير الكبير قال أهل التحقيق : اعتبار حدوث اللبن كما يدل على وجود الصانع المختار يدل على إمكان الحشر والنشر ، وذلك لأن هذا العشب الذي يأكله الحيوان إنما يتولد من الماء والأرض فخالق العالم دبر تدبيراً انقلاب به لبنا ثم دبر تدبيراً آخر حدث من ذلك اللبن الدهن والجبن ، وهذا يدل على أنه تعالى قادر على أن يقلب هذه الاجسام من صفة الى صفة ومن حالة الى حالة ؛ فإذا كان كذلك لم يتمتع أيضاً أن يكون قادراً على أن يقلب أجزاء أبدان الاموات الى صفة الحياة والعقل كما كانت قبل ذلك فهذا الاعتبار يدل من هذا الوجه على أن البعث والقيامة أمر ممكن غير ممتنع .

﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ ﴾ متعلق بمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب أى من عصيرهما ، وحذف لدلالة (نسقيكم) قبله عليه ، وقوله تعالى : ﴿ تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ بيان وكشف عن كنه الاسقاء أو - يتخذون - (ومنه) من تكرير الظرف للتأكيد كما في قولك زيد في الدار فيها أو خبر محذوف صفته (تتخذون) أى ومن ثمرات النخيل والاعناب ثم تتخذون منه ، وصير منه ، عائد اما على المضاف المقدر أو على الثمرات المؤولة بالثمر لأنه جمع معرف أريد به الجنس ، وفائدة الصيغة الإشارة إلى تعدد الانواع أو على ثمر المقدرة ، و«السكر» الخمر قال الاخطل :

بئس الصحاة وبئس الشرب شربهم إذا جرى فيهم المزاء (١) والسكر

وهو في الاصل مصدر سكر سكرًا وسكرًا نحو شدرشدا ورشدا ، واستشهد له بقوله :

وجاؤنا بهم سكر علينا فأجلى اليوم والسكران صاحي

وفسروا الرزق الحسن بالحل والرب والتمر والزبيب وغير ذلك ، واليه ذهب صاحب الكشاف وقد ذكر في توجيه اعرابها ما ذكرناه ، وقدم الوجه الاول من أوجه الثلاثة وهو ظاهر في ترجيحه وصرح به الطائي وبينه ما بينه ، وآخر الثالث وهو ظاهر في أنه دون أخويه . وفي الكشف بعد نقل كلامه في الوجه الاول فيه إضمار العصير وأنه لا يصلح عطفاً في الظاهر على السابق لأنه لا يصلح بياناً للعبرة في الانعام ، وفيه أن «تتخذون» لا يصلح كشفاً عن كنه الاسقاء كيف وقد فسر الرزق الحسن بالتمر والزبيب أيضاً وأى مدخل للعصير وابن هذا البيان من البيان بقوله تعالى : «نسقيكم» لجعل مدركاً لترجيحه فهذا وجه مرجوح مؤول بأنه عطف على مجرع السابق ، وأثر الفعلية لمكان قرينه من «نسقيكم» وقوله تعالى : «تتخذون منه سكرًا» تم البيان عنده ثم أتى بفائدة زائدة ، وأظهر الاوجه ما ذكر آخرها أى ومن ثمرات النخيل والاعناب ثم تتخذون ليكون عطفاً للاسمية على الاسمية أعني قوله تعالى «وإن لكم في الانعام لعبرة» ولما لم يكن العبرة فيه كالاول اكتفى بكونه عطفاً على ما هو عبرة ولم يصرح ، وأفيد بالتبعيض

أن من ثمراتها ما يؤكل قبل الإدراك وما يتلف ويأكل الوحوش وغير ذلك اه، وما ذكره في التاويل من بيان البيان عند (سكرا) محوج إلى جعل (رزقا) معمولا لعمال آخر ولا يخفى بعده، والظاهر أنه لا ينكره، وما ذكره من الوجه الاظهر ذكره الحوفي كصاحبه، ولا يرد عليه أن فيه حذف الموصوف بالجملة لأن ذلك إذا كان الموصوف بعضا من مجرور من أوفى المقدم عليه مطرد نحو منا أقام ومنا ظعن أراد فريق، وقد يحذف موصوفا بالجملة في غير ذلك كقول الرازي :

مالك عندي غير سهم وحجر * وغير كبداء شديد الوزر * جادت بكفى كان من أرمى البشر
أراد رجل. نعم قال الطبري: التقدير ومن ثمرات النخيل والاعناب ماتخذون منه ، وتعبه أبو حيان بأن ذلك لا يجوز على مذهب البصريين وكأنه اعتبر (ما) موصولة وحذف الموصول مع إبقاء الصلة لا يجوز عندهم، ولعلمهم يفرقون بين الموصول والموصوف فيذكر ، وقال العلامة ابن كمال في بعض رسائله : لا وجه لاختاره صاحب الكشف يعني به تعليق الجار - بنسبكم - محذوف وتقدير العصور مضافا لأنه حينئذ لا يتناول المأكل وهو أعظم صنف ثمراتها يعني النخيل والاعناب والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين ثم قال : والعجب منه ومن اتبعه كالبيضاوي كيف اتفقوا على تفسير الرزق الحسن بما ينظم القمح والزبيب ومع ذلك يقولون : إن المعنى ومن عصورهما تتخذون سكرا ورزقا حسنا فانه لا انتظام بين هذين الكلامين فالوجه أن يتعلق الجار بتخذون - ويكون منه تكرير الظرف للتأكيد اه وهو الذي استظهره أبو حيان وقد سبقته الإشارة إلى الاعتراض بما تعجب منه مع الجواب بما فيه بعد ، ونقل عنه أنه جملة متعلقات بما في الاسماء من معنى الاطعام أي لظمكم من ثمرات النخيل والاعناب لينظم المأكل منهما والمشروب المتخذ من عصورهما . وفيه من البعد ما فيه .

وأنت تعلم أن تقدير العصور على الوجه الاول عديم براه لازم ، وتقديره على الوجه الثاني جائز عند ذلك أيضا ولا يجوز عند المعارض . واختار أبو البقاء تعليقه بخلق لكم أو جعل وليس بذلك ، وقيل : إنه معطوف على الانعام على معنى ومن ثمرات النخيل والاعناب عيرة (وتتخذون) بيان لها وهو غير الوجه الذي استظهره صاحب الكشف وكان الظاهر - في - بدل من وضيم (منه) لا يقيم فيه ماسمعت كما لا يخفى عليك بعد أن أحطت خبرا بما قيل في ضمير (بطونه) أو نفس (السكر) بالخمر هو المروي عن ابن مسعود ، وابن عمر ، وأبي رزين ، والحسن ، ومجاهد . والشعبي ، والنخعي ، وابن أبي ليلى ، وأبي ثور ، والكلبي ، وابن جبير مع خلق آخرين ، والآية نزلت في مكة والخزاذ ذلك كانت حلالا يشربها البر والفاجر وتحريمها إنما كان بالمدينة إتفاقا واختلفوا في أنه قبل أحد أو بعدها والآية المحرمة لها (بأياها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) على ما ذهب اليه جميع فاهنا منسوخ بها ، وروى ذلك غير واحد ممن تقدم كالنخعي وأبي ثور وابن جبير ، وقيل : نزلت قبل ولانسخ بناء على ما روى عن ابن عباس أن (السكر) هو الخمر بلغة الحبشة أو على ما نقل عن أبي عبيدة أن (السكر) المطعوم المتفكه به كالنقل وأنتدب جعلت اعراض الكرام سكرا . وتعقب بأن كون السكر في ذلك بمعنى الخمر أشبهه بالطعام والمعنى أنه لشغفه بالنية ومزيج الاعراض جرى ذلك عنده مجرى الخمر المسكرة ، وكأنه لهذا قال الزجاج : إن قول أبي عبيدة لا يصح ، وفيه أن المعروف في الغيبة جعلها نقلا ولذا قيل : الغيبة فأكرة القراء ، وإلى عدم النسخ ذهب الحنفيون وقالوا : المراد بالسكر ما لا يسكر من الانبذة ، واستدلوا عليه بأن الله تعالى امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحل فيكون ذلك دليلا على جواز شرب ما دون المسكر

من التبيذ فاذا انتهى إلى السكر لم يحز وعضدوا هذا من السنة بما روى عن النبي ﷺ قال: «حرم الله تعالى الخمر بعينها القليل منها والكثير والسكر (١) من كل شراب» أخرجه الدارقطني، وإلى حل شرب التبيذ ما لم يصل إلى الاسكار ذهب إبراهيم النخعي: وأبو جعفر الطحاوي وكان امام أهل زمانه. وسقيلن الثوري وهو من تعلم وكان عليه الرحمة يشربه كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره. والبيضاوي بعد أن فسر (السكر) بالخمر تردد في أمر نزولها فقال: إلا أن الآية إن كانت سابقة على تحريم الخمر فذالة على كراهيتها والافجاعة بين العتاب والمنة، ووجه دلالتها على الكراهية بأن الخمر وقعت في مقابلة الحسن وهو مقتض لقبحها والقبيح لا يخلو عن الكراهية وإن خلا عن الحرمة، واعترض عليه بأن تردده متا في سبقها على تحريم الخمر بنا في ما في سورة البقرة حيث ساق الكلام على القطع على أنه جزم في أول هذه السورة بأنها مكية إلا ثلاث آيات من آخرها.

وفي الكشف بعد أن فسر (السكر) أيضا بما ذكر قال: وفيه وجهان أحدهما أن تكون منسوخة. والثاني أن يجمع بين العتاب والمنة، ونقل صاحب الكشف أن القول بكونها منسوخة أولى الاقاييل، ثم قال: وفي الآية دليل على قبح تناولها تعريضا من تقيد المقابل بالحسن، وهذا وجه من ذهب إلى أنه جمع بين العتاب والمنة، وعلى الاول يكون رمزا إلى أن السكر وإن كان مباحا فهو مما يحسن اجتنابه اه. واستدل ابن كمال على نزولها قبل التحريم بأن المقام لا يحتمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل عليه سياقه ولحافه في تعداد النعم العظام، وذكر أن كلام الزنجشري ومن تبعه ناشئ عن الغفلة عن هذا، ولعل عدم وصف (السكر) بما وصف به ما بعده لعلم الله تعالى أنه سيكون رجسا يحكم الشرع بتحريمه. وجوز الزنجشري أن يجعل السكر رزقا حسنا كأنه قيل: تتخذون منه ما هو مسكر ورزق حسن أي على أن العطف من عطف الصفات. وأنت تعلم أن العطف ظاهره المغايرة. وهذا وما كان اللين نعمة عظيمة لا تدخل لفعل الخلق فيه اضافته سبحانه لنفسه بقوله تعالى: (نسقيكم)

بخلاف اتخاذ السكر وقد صرح بذلك في البحر قائل (إن في ذلك لآية) بآخرة ﴿لَقَوْمٌ يَعْقِلُونَ﴾ ٦٧ يستعملون عقولهم بالنظر والتأمل بالآيات فالفعل منزل منزلة اللازم، قال أبو حيان: ولما كان مفتتح الكلام (وإن لكم في الانعام لعلبة) ناسب الختم بقوله سبحانه: - يعقلون - لأنه لا يعتبر الاذود العقول. وأنا أقول: إذا كان في الآية إشارة إلى الخط من أمر السكر في الختم المذكور تقوية لذلك وله في النفوس موقع وأي موقع حيث ان العقار كما قيل للعقول عقال:

إذا دارها بالا كف السقاة لخطابها أمهرودا العقولا

فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ اللهم والقي في روعها وعلمها بوجه لا يعلمه إلا اللطيف الخبير، وفسر بعضهم الإيحاء اليها بتسخيرها لما أريد منها، ومنعوا أن يكون المراد حقيقة الإيحاء لأنه إنما يكون للعقلاء وليس التحل منها. نعم يصدر منها أفعال ويوجد فيها أحوال يتخيل بها أنها ذوات عقول وصاحبة فضل تقصر عنه الفحول، فتراها يكون بينها واحد كالرئيس هو أعظمها جثة يكون نافذ الحكم على سائرها والشكل يخدمونه ويحملون عنه وسمى اليسوب والأمير، وذكروا أنها إذا نفرت عن وكرها ذهبت بجمعتها إلى موضع آخر فاذا أرادوا عردها إلى وكرها ضربوا لها الطبول وآلات الموسيقى

ورودها بواسطة تلك الالحان الى وكرها ، وهي تبنى البيوت المسدسة من اضلاع متساوية والعقلاء لا يمكنهم ذلك الابآلات مثل المسطرة والفرجار وتختارها على غيرها من البيوت المشككة بأشكال آخر كالمثلثات والمربعات والخمسات وغيرها ، وفي ذلك سر لطيف فافهم قالوا : ثبت في الهندسة أنها لو كانت مشككة بأشكال آخر يبقى فيما بينها بالضرورة فرج خالية ضائعة ؛ ولها أحوال كثيرة عجيبة غير ذلك قد شاهدناها كثير من الناس وسبحان من أعطى كل شئ خلقه ثم هدى . والصوفية على ما ذكره الشعرائى فى غير موضع لا يمتنعون ارادة الحقيقة ، وقد أثبتوا فى سائر الحيوانات رسلا وأنبياء والشرع بأمر ذلك . وذهب بعض حكماء الاشراف الى ثبوت النفس الناطقة لجميع الخيرات وأكاد أسلم لهم ذلك ولم نسمع عن أحد غير الصوفية القول بما سمعت عنهم ، والنحل جنس واحد نخلة ويؤث فى لغة الحجاز ولذلك قال سبحانه : ﴿ أَنْ تَخْذَى ﴾ وقرأ ابن وثاب (النحل) بفتح تين وهو يحتمل أن يكون لغة وأن يكون اتباعا لحركة النون ، و«أن» إما صدرية بتقدير بقاء الملائسة أى بأن اتخذى أو تفسيرية وما بعدها مفسر للايماء لأن فيه باعتبار معناه المشهور معنى القول دون حروفه ، وذلك كاف فى جعلها تفسيرية : وقد غفل عن ذلك أبو حيان أو لم يعتبره فقال : إن فى ذلك نظراً لأن الوحى هنا معنى الالهام اجماعاً وليس فى الالهام معنى القول ﴿ مِنَ الْجِبَالِ يُّوتَا ﴾ أو كراً ، وأصل البيت مأوى الانسان واستعمل هنا فى الوكر الذى تبنيه النحل لتعمل فيه تشبيهاً له بما يبنيه الانسان لما فيه من حسن الصنعة وصحة القسمة كما سمعت : وقرئ (يوتا) بكسر الباء المناسبة الياء والا فجمع فعل على فعول بالضم •

﴿ وَمَنْ الشَّجَرِ وَمَا يَعْرِشُونَ ٦٨ ﴾ أى يعرشه الناس أى يرفقه من الكروم كما روى عن ابن زيد وغيره أو السقوف كما نقل عن الطبرى أو أعم منهما كما قال البض ، و(من) فى المواضع الثلاثة للتبعيض بحسب الافراد وبحسب الاجزاء فان النحل لا يبنى فى كل شجر وكل جبل وكل ما يعرش ولا فى كل مكان من ذلك ، وبعضهم قال : ان (من) للتبعيض بحسب الافراد فقط ، والمعنى الآخر معلوم من خارج لامن مدلول (من) إذ لا يجوز استعمالها فيها ولمولانا ابن تآلف مفرد فى المسئلة فليراجع ، وأياما كان فيه مع ما أتى قريباً إن شاء الله تعالى من البدع صنعة الطباقي ، وتفسير البيوت بما تبنيه هو الذى ذهب اليه غير واحد ، وقال أبو حيان : الظاهر أنها عبارة عن الكوى التى تكون فى الجبال وفى متجوف الاشجار والخلايا التى يصنعها ابن آدم للنحل والكوى التى تكون فى الحيطان ، ولما كان النحل نوعين منه ما مقره فى الجبال والغياض ولا يتعمده أحد ومنه ما يكون فى بيوت الناس ويتعمده فى الخلايا ونحوها شمل الأمر بالانحياز الى بيوت النوعين •

﴿ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ أى من جميعها ، وهى جمع ثمرة محركة حمل الشجر ، وأخذ بظاهر ذلك ابن عطية فقال : إنما تأكل النوار من الاشجار ، وتقال الثمرة للشجرة أيضاً كما فى القاموس ، قيل : وهو المناسب هنا إذ التخصيص بجمل الشجر خلاف الواقع لعموم أكلها للاوراق والازهار والثمار . وتعقب بأنه لا يخفى أن اطلاق الثمرة على الشجرة مجاز (١) غير معروف وكونها تأكل من غيرها غير معلوم وغير منافق للاقتصار على كل ما بنيت فيها والعموم فى كل على ما يشير اليه كلام البعض عرفى ، وجوز أن يكون مخصوصاً بالعادة أى كل من كل ثمرة تشتهينها ، وقيل : (كل) للتكثير ، قال الخفاجى : ولو أبقي على ظاهره أيضاً جاز لأنه لا يلزم

من الامر بالآكل من جميع الثمرات الاكل منها لان الامر للتخيلة والاباحة ، وأياما - فمن - للتبويض •
وقال الامام : رأيت في كتب الطب أنه تعالى دبر هذا العالم على وجهه يحدث في الهواء طل لطيف في
الليالي ويقع على أوراق الاشجار فقد تكون تلك الاجزاء لطيفة صغيرة متفرقة على الاوراق والازهار وقد
تكون كثيرة بحيث يجتمع منها أجزاء محسوسة وهذا مثل الترنجين فانه طل ينزل من الهواء ويجمع على
الاطراف في بعض البلدان ، واما القسم الاول فهو الذي ألهم الله تعالى النحل حتى تلتقطه من الازهار وأوراق
الاشجار بأفواهها وتغذي به فاذا شبعته التقت بأفواهها مرة أخرى شيئا من تلك الاجزاء وذهبت به الى بيوتها
ووضعت هناك كأنها تحاول أن تدخل لنفسها غذاءا فليجتمع من ذلك هو العسل ، ومن الناس من يقول : ان
النحل تأكل من الازهار الطيبة والاوراق العطرية أشياء ثم انه تعالى يقلب تلك الاجسام في داخل بدنهما
عسلا ثم يقيته ، والقول الاول اقرب الى العقل وأشد مناسبة للاستقراء ، فان طبيعة الترنجين قريبة من العسل
في الطعم والشكل ولا شك أنه طل يحدث في الهواء ويقع على اطراف الاشجار والازهار فكذلكها ، وأيضا
فنحن نشاهد أن النحل تغذي بالعسل حتى انا اذا أخرجنا العسل من بيوتها تركناها بقية لغدائها ، وحيث
فكلمة من لا يتدأ الغاية اه . وأنت تعلم أن ظاهر (طي) يؤيد القول الثاني وهو اشد تأييدا له من تأييد مشابهة الترنجين
للعسل في الطعم والشكل للقول الاول لاسيما وطبيعة العسل والترنجين مختلفة ، فقد ذكر بعض أجلة الاطباء
أن العسل حار في الثالثة يابس في الثانية والترنجين حار في الاولى رطب في الثانية أو معتدل . نعم لتلك
المشابهة يطابق عليه اسم العسل فان ترنجين فارسي معناه عسل . رطب لاطل النداء كما زعم وإن قالوا : هو في
الحقيقة طل يسقط على العاقول بفارس وجميع كالم ، ويحب من التكرور شيء يسمى بلسانهم طنبيط أشبه
الاشياء به في الصورة والفعل لكنه أغلظ ، والامر في مشاهدة تغذيتها بالعسل سهل فانه ليس دائما ، وينقل
عن بعض الطيور التي تكمن شتاء تغذي بالرجيع ، ويؤيد المشهور ما روي عن الامير على كرم الله تعالى وجهه
في تحقير الدنيا أشرف لباس ابن آدم فيها العباب دودة وأشرف شرابه رجيع نحل ، وجاء عنه كرم الله تعالى
وجهه أيضا أما العسل فمنه ذباب ، وحمله على التمثيل خلافا للظاهر وعلى ذلك نظمت الاشعار فقال المعري :
والنحل ينجي المر من زهر الربا فيعود شهدا في طريق رضاه

وقال الحريري : تقول هذا عجاج النحل تمدحه وان تردمه في الزناير (١)

وأخبرني من أثق به أنه شاهد كثيرا حملها لأوراق الازهار بفمها الى بيوتها وهو مما يستأنس به للآكل ،
وسأيت إن شاء الله تعالى أيضا ما يؤيده ، (فأسلكي سبل ربك) أي طريقه سبحانه راجعة الى بيوتك بعد
الآكل ، فالمراد بالسبل مسالكها في العود ، ويحكي أنها ربما أجذب عليها ما حولها فاتجمعت الاماكن البعيدة
للرعي ثم تعود الى بيوتها لاتفضل عنها ، وفي اضافة السبل الى الرب المضاف الى ضميرها إشارة الى انه سبحانه
هو المهيب لذلك والميسر له والقائم بمصالحها ومعاشها ، وقيل : المراد من السبل طرق الذهاب الى مظان
ما تأكل منه ، وحيث فمعي (طي) اقصدى الاكل ، وقيل : السبل مجاز عن طرق العمل وأنواعها أي فأسلكي
الطرق التي ألهمك ربك في عمل العسل ، وقيل : مجاز عن طرق احوالة الغذاء عسلا ، و (أسلكي) متعد من

سلكت الخيط في الابرّة سلكاً لا لازم من سلك في الطريق سلوكاً ، ومفعوله محذوف أى فاسلكى ما كنت في مسالكه التي يستحيل فيها بقدرته النور المر عسلاً من أجوافك .
وتعقب بأن السلك في تلك المسالك ليس فيه لها اختيار حتى تؤمر به فلا بد أن يكون الأمر تسكواً ببناء ورد بأنه ليس بشئ لأن الإدخال باختيارها فلا يضره كون الاحالة المترتبة عليه ليست اختيارية وهو ظاهر فليس كما زعم (ذُلَّلاً) أى مذلة ذلها الله تعالى وسهلها لك فهو جمع ذلول حال من السبل وروى هذا عن مجاهد وجعل ابن عبد السلام وصف السبل بالذل دليل على أن المراد بالسبل مسالك الغذاء لا طرق الذهاب أو الاياب قال : لأن النحل تذهب وتؤب في الهواء وهو ليس طرقاً ذللاً لأن الذلول هو الذى يذل بكثرة الوطء والهواء ليس كذلك وفيه نظره

وقال قتادة : أى مطيعة منقادة فهو حال من الضمير في (فاسلكى) ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا﴾ استئناف عدل به عن خطاب النحل إلى السلام مع الناس ليبان ما يظهر منها من تعاجيب صنع الله تعالى التي هي موضع عبرتهم بعد ما أمرت بما أمرت ﴿شَرَابٌ﴾ يعنى العسل ، وسمى بذلك لأنه لما يشرب حتى قيل : إنه لا يقال: أكلت عسلاً وإنما يقال: شربت عسلاً ، وكأنه سبحانه إنما لم يعبر بالخراج مسنداً إليه تعالى اكتفاءً باسناد الانحاء بالمبادئ اليه جل شأنه وفيه إيدان عظيم قدرته عز وجل بحيث أن ما يشعر بارادة الشيء كاف في حصوله (ومن) لا ابتداء الغاية ، وذكر سبحانه مبدأ الغاية الأولى وهي البطون ولم يذكر سبحانه مبدأ الغاية الأخيرة والجمهور على أنه يخرج من أفواهها ، وزعم بعضهم أنه أبلغ في القدرة ، وبیت الحريرى على ذلك وكذا قول الحسن : لباب البر بلعاب النحل بخالص السمن ماعابه مسلم ، وقيل : من أدبارها وهو ظاهر ما روى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه •

وقال آخرون : لا ندرى إلا ما ذكره الله تعالى . وحكى أن سليمان عليه السلام . والاسكندر . واربسطو صنعوا لها بيوتاً من زجاج لينظروا إلى كيفية صنعها وهل يخرج العسل من فيها أم من غيره فلم تضع من العسل شيئاً حتى لطخت باطن الزجاج بالطين بحيث يمنع المشاهدة ، وقال بعضهم : المراد بالبطون الأفواه ، وسمى القم بطناً لأنه في حكمه ولأنه مما يطن ولا يظهر ، وهذا تأويل من ذهب إلى أنها تلتقط الذرة الصغيرة من الطل وتدخرها في بيوتها وهو العسل . وأنت تعلم أن الظاهر من البطن الجارحة المعروفة قالاية تؤيد القول المشهور في تكون العسل . وفي الكشف أن في قوله تعالى : (ثم كلى) إشارة إلى أن لعدة النحل في ذلك تأثيراً وهو المختار عند المحققين من الحكما ، ومن جعل العسل نباتياً محضاً وفسر البطون بأفواه النحل فليت شعري ماذا يصنع بقوله سبحانه : (ثم كلى) وأجيب بأنه يفسر الأكل بالالتقاط وهو كما ترى ان دفع الفساد لا يدفع الاستبعاد ، ومن الناس من زعم أنها تجتنى زهراً وطلا فالتجتنى من الزهر نفسه يكون عسلاً والمجتنى من الطل يكون موما (١) والعقل يجوز العكس ولعله أقرب من ذلك ﴿مُخْتَلَفٌ أَوَّاهٌ﴾ بالبياض والصفرة والحرّة والسواد اما لمحض ارادة الصانع الحكيم جل جلاله واما لاختلاف المرعى أو لاختلاف

(١) قوله يكون موما هذه لفظة تركية ومعناها بالعرية الشمع اه

الفصل أو لاختلاف سن النحل ، فالأبيض لفتيتها والأصفر لكملها والاحمر لمستها والأسود للطاعن في ذلك جدا . وتعقب بأنه مما لا دليل عليه ، وقد سألت جمعا ممن أتق بهم قد اختبروا أحوالها فذكروا أنهم قد استقروا وسبروا فرأوا أقوى الأسباب الظاهرة لاختلاف الألوان اختلاف السن بل قال بعضهم : ما علمنا لذلك سببا إلا هذا بالاستقراء ، وحيث أنه يكون ما ذكره مريدا للقول المشهور في تكون العسل كما لا يخفى على من له أدنى ذوقه .
(فيه شفاء للناس) أما بنفسه كما في الأمراض البلغمية أو مع غيره كما في سائر الأمراض إذ قلما يكون معجون لا يكون فيه عسل فله دخل في أكثر ما به الشفاء من المعاجين والتراكيب ، وقيل عليه : إن دخوله في ذلك لا يقتضي أن يكون له دخل في الشفاء بل عدم الضرر إذ قيل : إن إدخاله في التراكيب لحفظه ولذا ناب عنه في ذلك السكر ، والذي رأيناه في كثير من كتب الطب أنه يحفظ قوى الأدوية طويلا ويبلغها منافعها ، ولا يخفى على المنصف أن ما يحفظ القوى ويبلغ منافع الدواء يصدق عليه أن له دخلا في الشفاء ، ولم يشتر أن السكر ينوب منابه في ذلك .

وفي البحر أن العسل موجود كثيرا في أكثر البلاد وأما السكر فمختص به بعض البلاد وهو محدث مصنوع للبشر ، ولم يكن فيما تقدم من الأزمان يجعل في الأدوية والاشربة إلا العسل اه ، وفي شرح التكمائل أنه عليه الصلاة والسلام لم يأكل السكر ، وذكر غير واحد أنه ليس المراد بالناس هنا العموم لأن كثيرا من الأمراض لا يدخل في دوائها العسل كأمراض الصغراء فانه مضر للصغراوي ، ولو سلم أن السكنجبين الذي هو خل وعسل كما ينبي عنه أصل مناه نافع له ، والنافع نوع آخر من السكنجبين فانه نقل إلى ما ركب من حاضن وحلو ، وله أنواع كثيرة ألفت في جمعها الرسائل حتى قالوا بجمرة تناوله عليه وإما المراد بالناس الذين ينجع العسل في أمراضهم . والتونين في (شفاء) أما للتعظيم أي شفاء أي شفاء ، وأما للتبويض أي فيه بعض الشفاء فلا يقتضي أن كل شفاء به ولا أن كل أحد يستشفى به .

ولا يرد أن اللبن أيضا كذلك بل قلما يوجد شيء من العقاقير إلا وفيه شفاء للناس بهذا المعنى لما قيل : إن التنصيص على هذا الحكم فيه لإفادة ما يكاد يستبعد من اشتغال ما يخرج على اختلاف ألوانه من هذه الدودة التي هي أشبه شيء بذوات السموم ولعالمها ذات سم أيضا فانها تلسع وتؤلم وقد يرم الجلد من لسعها وهو ظاهر في أنها ذات سم على (شفاء للناس) ويقوم من ظاهر بعض الآثار أن الكلام دلي عموه . فقد أخرج حميد ابن زنجويه عن فافع أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما كان لا يشكو قرحة ولا شيئا إلا جعل عليه عسلا حتى الدم إذا كان به طلاء عسلا فقتلته : تدوى الدم بالعسل . فقال : أليس الله تعالى يقول (فيه شفاء للناس) ؟ وأنت تعلم أنه لا بأس بمداواة الدم بالعسل فقد ذكر الأطباء أنه ينقي الجروح ويدهل ويأكل اللحم الزائد . والحق أنه لا مساع للعموم إذ لا شك في وجود مرض لا ينفع فيه العسل ، والآثار المشعرة بالعموم الله تعالى أعلم بصحتها . وأما ما أخرجه أحمد والبخاري . ومسلم . وابن مردويه « عن أبي سعيد الخدري أن رجلا أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن أخى استطاع بطنه فقال : اسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : سقته عسلا فما زاده إلا استطاعا قال : اذهب فاسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : ما زاده إلا

استطلاقا فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : صدق الله تعالى وكذب بطن أخيك اذهب فاسقه عسلا فذهب فشقاه فبرا فليس صريحا في العموم لجواز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علمه الله سبحانه أن داء هذا المستطلق مما يشفي بالعسل فان بعض الاستطلاق قد يشفي بالعسل . ففي طبقات الاطباء أنه انما قال عليه السلام ذلك لأنه علم أن في معدة المريض رطوبات لزجة غليظة قد ازلفت معدته فكلما مر به شيء من الادوية القابضة لم يؤثر فيها والرطوبات باقية على حالها والاطعمة تترلق عنها فيبقى الاسهال فلما تناول العسل جلا تلك الرطوبات وأحدها فكثر الاسهال أولا وبخروجها وتوالى ذلك حتى نفذت الرطوبة بأسرها فانقطع اسهاله وبرى . فقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « صدق الله تعالى » يعنى بالعلم الذى عرف نبيه عليه الصلاة والسلام به ، وقوله : « كذب بطن أخيك » يعنى ما كان يظهر من بطنه من الاسهال وكثرته بطريق العرض وليس هو باسهال ومرض حقيقى فكان بطنه كاذبا أه . وقال بعضهم : المراد بصدق الله تعالى صدق سبحانه في أن العسل فيه الشفاء ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « كذب بطن أخيك » من المشاكسة الضدية كقولهم : من طالت لحيته تكوسج عقله ، وهو على الاول استعارة مبنية على تشبيه البطن بالكاذب في كون مظهره من اسهاله ليس بأمر حقيقى وانما هو لما عرض لها ، وعلى ذلك قول الاطباء : زحير كاذب وزحير صادق . وأنكر بعضهم هذا النوع من المشاكسة وقال : انها ليست معروفة وانه انما عبر به لأن بطنه كأنه كذب قول الله تعالى بلسان حاله وهو ناشئ من قلة الاطلاع . وقد وقع نظير هذه القصة في زمن المأمون ، وذلك أن ثمامة العيسى وكان من خواصه مرض بالاسهال فكان يقوم في اليوم واللييلة مائة مرة وعجز الاطباء عن علاجه فعالجه يزيد بن يوحنا طبيب المأمون بالمسهل أيضا فبرى . وكان قد ظن الاطباء أنه يموت بسبب ذلك ولا يبقى لغيره ، وذكر الطبيب حين سأله المأمون عن وجه الحكمة فيما فعل فذكر أنه كان في جوف الرجل يمرض فاسد فلا يدخله غذاء ولا دواء إلا أفسده فعلمت أنه لا علاج له الا قلع ذلك بالاسهال ، ومنه يعلم أن ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من معجزاته الدالة على علمه بدقائق الطب من غير تعلم ، وكذا يعلم أن ما طعن به بعض الملحدين ومن في قلبه مرض من أنه كيف يداوى الاسهال بالعسل وهو مسهل باتفاق الاطباء ناشئ عن الجهل بالدقائق وعدم الوقوف على الحقائق . ونقل عن مجاهد . والضحاك . والفراء . وابن كيسان وهو رواية عن ابن عباس . والحسن أن ضمير (فيه) للقرآن والمراد أن في القرآن شفاء لأمراض الجهل والشرك هدى ورحمة ، واستحسن ذلك ابن النجاشي وقال القاضي أبو بكر بن العربي : أرى هذا القول لا يصح نقله عن هؤلاء ولو صح نقله لم يصح عقلا فان ساق الكلام كله للعسل ليس للقرآن فيه ذكر ، ورجوع الضمير للكتاب في قوله سبحانه : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه) مما لا يكاد يقول أمثال هؤلاء الكرام والعلماء الاعلام . نعم كون القرآن شفاء مما لا كلام فيه ، وقد أخرج الطبرانى . وغيره عن ابن مسعود « علمكم بالشفاء من العسل والقرآن » هذا . وقدم سبحانه الاخبار عن انزال الماء لما أن الماء اتم نفعا وأعظم شانا وهو أصل أصيل لتكون اللبن وما بعده ، ثم ذكر اللبن لأنه يحتاج إليه أكثر من غيره مما ذكر بعده ، وقد يستغنى بشره عن شرب الماء كما شاهدنا ذلك من بعض مترهذى زماننا فقد ترك شرب الماء عدة من السنين مكتفيا بشرب اللبن ، وشنعنا نحو ذلك عن بعض رؤساء الاعراب ، وهو الدليل على الفطرة ولذلك اختاره صلى الله تعالى عليه وسلم حين أسرى به وعرض عليه مع الخمر والعسل ، ثم الخمر لانها أقرب الى الماء من العسل فانها ماء العنب ولم يبعد

جعلها إداما كالعسل فانه كثيرا ما يؤدم به الخبز ويؤكل، وبينها وبين اللبن نوع مشابهة من حيث ان كلا منهما يخرج من بين أجزاء كثيفة وما أشبه ثقله بالفرث، وإذا لوحظ السوغ في اللبن وعدمه في الخمر بناء على ما يقولون : إنما ليست سهلة المرور في الخلق ولذا يقطب شاربها عند الشرب وقد يغص بها جان بينهما نوع من التضاد ، ويحسن ايقاع الضد بعد الضد كما يحسن ايقاع المثل بعد المثل ، وإذا لوحظ مآل أمرهما شرعا رأيت أن الخمر لم يسغ شربها بعد نزول الآية فيه وشرب اللبن لم يزل سائغا وبذلك يقوى التضاد ، ويقوى به أيضاً أن اللبن يخرج من بطن حيوان ولا دخل لعمل البشر فيه والخمر ليست كذلك . وأما ذكر الرزق الحسن بعد الخمر وتقديمه على العمل فالوجه فيه ظاهر جداً ، ولعل ما اعتبرناه في وجه تقديم الخمر على العمل وذكره بعد اللبن أقوى مما يصح اعتباره في العمل وجهاً لتقدمه على الخمر وذكره بعد اللبن ، فلا يرد أن في كل جهة تقديماً باعتبارها في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وقد جاء ذكر الماء واللبن والخمر والعسل في وصف الجنة على هذا الترتيب قال تعالى: (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار لبن لم يتغير طعمه وأنهار من نحر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى) فتأمل فليسلك الذهن اتساع والله تعالى أعلم بأمر كتابه .

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) المذكور من آثار قدرة الله تعالى (لَايَةً) عظيمة (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٦٩) فان من تفكر في اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة التي مرت الاشارة اليها وخروج هذا الشراب الحلو المختلف الالوان وتضمنه الشفاء جزم قطعا أن لها ربا حكيماً قادراً ألهها ما ألههم وأودع فيها ما أودع ، ولما كان شأنها في ذلك عجيباً يحتاج الى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكر . ومن بدع تأويلات الرافضة على ما في الكشف أن المراد بالنحل على كرم الله تعالى وجهه وقومه . وعن بعضهم أنه قال عند المهدي : إنما النحل بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم فقال له رجل : جعل الله تعالى طعامك وشربك مما يخرج من بطونهم فضحك المهدي وحدث به المنصور فاتخذوه أضحوكة من أضحايكهما ، وتسلم إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في باب الاشارة ، ثم انه سبحانه لما ذكر من عجائب أحوال ما ذكر من الماء والنبات والانعام والنحل أشار الى بعض عجائب أحوال البشر من أول عمره الى آخره وتطوراته بين ذلك فقال عز قائلًا : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَوَفَّاكُمْ) حسماً تقضيته مشيئته تعالى المبذبة على الحكم البالغة بأجالات مختلفة ، والقرينة على ارادة ذلك قوله سبحانه : (وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ) ولذا قيل : انه معطوف على مقدر أى فنسكم من تعجل وفاته ومنكم الخ ، و (أردل العمر) أخسه وأحقره وهو وقت الهرم الذي تنقص فيه القوى وتفسد الحواس ويكون حال الشخص فيه كحال وقت الطفولية من ضعف العقل والقوة ، ومن هنا تصور الرد فهذا كقوله تعالى : (ومن نمرة تنكسه في الخلق) فقيه مجازة وأخرج ابن جرير عن علي كرم الله تعالى وجهه أن (أردل العمر) خمس وسبعون سنة ؛ وعن قتادة أنه تسعون ، وقيل : خمس وتسعون واختار جمع تفسيره بما سبق وهو يختلف باختلاف الامزجة فرب معمر لم تنقص قواه ومنتهى القوى لم يعمر ، ولعل التقييد بسن مخصوص مبنى على الاغلب عند من قيد ، *

والخطاب ان كان للوجودين وقت النزول فالتعبير بالماضي والمستقبل فيه ظاهر ، وإن كان عاماً فامضى بالنسبة الى وقت وجودهم والاستقبال بالنسبة الى الخلق ، وعلى التقديرين الظاهر أن (من يرد الى أردل العمر)

يعم المؤمن مطلقا والكافر ، وقيل : إنه مخصوص بالكافر والمسلم لا يرد إلى أرذل العمر لقوله تعالى : (ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وأخرج ابن المنذر . وغيره عن عكرمة أنه قال : من قرأ القرآن لم يرد إلى أرذل العمر ، والمشاهدة تكذب فلا القولين فكم رأينا مسلما قارى القرآن قد رد إلى ذلك ، والاستدلال بالآية على خلافه فيه نظر ، وكان من دعائه عَلَيْهِ السَّلَام كما أخرجه البخارى . وابن مردويه عن أنس « أعود بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وقتة الدجال وقتة الحيا والممات » .

(لَكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا) اللام للصيرورة والعاقبة وهى فى الاصل للتعامل وكى مصدرية والفعل منصوب بها والمنسبك بجرور باللام والجارو المجرور متعلق - يرد - ، وزعم الخوف أن اللام لام كى دخلت على كى للتوكيد وليس بشئ ، والعلم بمعنى المعرفة ، والكلام كناية عن غاية النسيان أى ليصير نساء بحيث إذا كسب علما فى شئ لم ينشأ أن ينساه ويزل عنه علمه من ساعته بقول لك : من هذا ؟ فنقول : فلان فما يلبث لحظة الأسألك عنه ، وقيل : المراد لئلا يعلم زيادة علم على علمه ، وقيل : لئلا يعقل من بعد عقله الاول شيئا فالعلم بمعنى العقل لا بمعناه الحقيقي كما فى سابقه ، وفيه دلالة على وقوفه وأنه لا يقدر على علم زائد ، والوجه المعتمد الاول ، ونصب - شيئا - على المصدرية أو المفعولية ، وجوز فيه التنازع بين يعلم وعلم ، وكون مفعول - علم - محذوفا لقصد العموم أى لا يعلم شيئا ما بعد علم أشياء كثيرة (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ) بكل شئ . ومن ذلك وجه الحكمة فى الخلق والتوفى والرد إلى أرذل العمر (قَدِيرٌ ۝ ٧) على كل شئ ومنه ما يشاؤه سبحانه من ذلك ، وقيل : عليم بمقادير أعماركم قدبر على كل شئ . يميت الشاب النشيط ويبقى الهرم الفاني ، وفيه تنبيه على أن تفاوت الأجل ليس الابتدیر قادر حكيم رتب الابنية وعدل الامزجة على قدر معلوم ولو كان ذلك مقتضى الطبايع لما بلغ هذا المبلغ ، وقيل : إنه تعالى لما ذكر ما يعرض فى الهرم من ضعف القوى والقدرة وانقضاء العلم ذكر أنه جل شأنه مستمر على العلم الكامل والقدرة الكاملة لا يتغيران بمرور الا زمان كما يتغير علم البشر وقدرتهم ، ويفيد الاستثمار الجملة الاسمية ، والكمال صيغة فاعيل ، وقدم صفة العلم لتجاوز انقضاء العلم عن المخاطبين مع أن تعلق صفة العلم بالشئ أول لعلقة صفة القدرة به ، ولا يخفى عليك ماهو الاول من الثلاثة فتدبر *

(وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) أى جعلكم متفاوتين فيه فأعطاكم منه أفضل مما أعطى ما ليكم (قَالُوا الَّذِينَ فَضَّلُوا) فيه على غيرهم وهم الملاك (بَرَادَى) أى بمعطى (رزقهم) الذى رزقهم اياه (عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) على ما ليكم الذين هم شركاؤهم فى المخلوقية والمرزوقية (فهُمْ) أى الملاك الذين فضلوا والمماليك (فيه) أى فى الرزق (سَوَاءٌ) لا تفاضل بينهم ، والجملة الاسمية واقعة موقع فعل منصوب فى جواب النفى أى لا يردونه عليهم فيستووا فيه ويشترکوا ، وجوز أن تكون فى تأويل فعل مرفوع معطوف على قوله تعالى : (برادى) أى لا يردونه عليهم فلا يستوون ، والمراد بذلك توبيخ الذين يشركون به سبحانه بعض مخلوقاته وتقريعهم والتنبيه على كمال قبح فعلهم كأنه قيل : انكم لاترضون بشركة عبيدكم لكم بشئ لا يختص بكم بل بعمكم وایامهم من الرزق الذى هم أسوة لكم فى استحقاقه وهم أمثالكم فى البشرية والمخلوقية لله عز سلطانه فما بالكم تشركون به سبحانه وتعالى فيما لا يليق إلا به جل وعلا من الألوهية

والمعروفة الخاصة بذاته تعالى لذاته بعض مخلوقاته الذي هو بمعزل عن درجة الاعتبار، وهو على ما صرح به جماعة على شاكاة قوله تعالى : (ضرب لكم مثلا من انفسكم له لكم ما ملكت ايما نكم من شركا، فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) يعنون بذلك أنه مثل ضرب لجمال قباحة ما فعلوه ، وفي قوله تعالى : ﴿ أَفَبِعَمَلِهِمُ انْجَحِدُونَ ﴾ (٧١) قرينة - كما قيل - على ذلك ، وكذا في قوله تعالى : (فلا تضربوا الله الامثال) والمعزة للانكار والفاء للعطف على مقدر وهي داخلة في الحقيقة على الفعل أعني (ينجحون) ولتضمن الجحود معنى الكفر جىء بالباء في معموله المقدم عليه للاهتمام أو لآيها من الاختصاص بمبالغة أو لرعاية رؤس الآي ، والمراد بالنعمة قبل الرزق وقيل ولعله الأولى : ما يشمله وغيره من النعم الفائضة عليهم منه سبحانه أى يشركون به تعالى فيجحدون نعمته تعالى حيث يفعلون ما يفعلون من الاشراك فان ذلك يقتضى أن يضفوا ما أفيض عليهم من الله تعالى من النعم الى شركائهم ويحجدوا كونها من عنده جل وعلا ، وجوز كون المراد بنعمة الله تعالى ما أنعم سبحانه به من إقامة الحجج وإيضاح السبل وإرسال الرسل عليهم السلام ولانعمة أجل من ذلك ، فعنى جحودهم ذلك انكاره وعدم الالتفات اليه، وصيغة الغيبة لرعاية « في الذين » وقرأ أبر بكر عن عاصم . وأبو عبد الرحمن . والاعرج بخلاف عنه « تجحدون » البتة على الخطاب رعاية لبعضكم هذا وجوز أن يكون معنى الآية أن الله تعالى فضل بعضا على بعض في الرزق وأن المفضلين لا يردون من رزقهم على من دونهم شيئا وإنما أنا رازقهم فالمالك والمملوك في أصل الرزق سواء وإن تفاوت تأكيدها وكيفاء والمراد النهي عن الاعجاب والمن الذين هم مقدمه الكبر ان • والعطف على مقدر أيضاً أى يعجبون ويمنون فيجحدون نعمة الله تعالى عليهم ، وقيل : التقدير ألا يفهمون فيجحدون ؛ واختار في الكشف أن المعنى أنه سبحانه جعلكم متفوتين في الرزق فرزقكم أفضل مما رزق مما يليكم وهم بشر مثلكم واخوانكم وكان ينبغي أن تردوا فضل ما رزقتموه عليهم حتى تساوا في الملبس والمطعم كما يحكى عن أنى ذر رضى الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إنما هم اخوانكم فأكسومهم ما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون » فآروى عبده بعد ذلك الاورداه رداؤه وازاره ازاره من غير تفاوت ، وحاصله ان الله تعالى فضلكم على أمثالكم فكان عليكم أن تردوا من ذلك الفضل عليهم شكراً لنعمته تعالى لتكونوا سواء في ذلك الفضل ويبقى لكم فضل الافضال والتفضل فلاية حث على حسن المسلك وأدهج أنهم وعيدهم ربوبون بنعمته تعالى ذلك مع تقبلهم فيها ليكون تمهيداً لكفرهم نعمة سبحانه السوابغ الى أن جعلوا له عز وجل أندادا لا تملك لنفسهم ضراً ولا نفعاً فبعدوها عبادته تعالى أو أشد وأسد ، وفي ذلك من البعد مافيه ، والعطف فيه على مقدر أيضاً كالألا يعرفون ذلك فيجحدون •

(وَٱللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ) أى من جنسكم ونوعكم وهو مجاز في ذلك ، والأشهر من معاني النفس الذات ولا يستقيم هنا كغيره فلذا ارتكب المجاز وهو اما في المفرد أو الجمع ، واستدل بذلك بعضهم على أنه لا يجوز للانسان أن ينسج من الجن (أَزْوَاجًا) لتأنسوا بها وتقيموا بذلك صالحكم ويكون أولادكم أمثالكم • وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذا خلق آدم وحواء عليها السلام فان حواء خلقت من نفسه عليه السلام ، وتعقب بأنه لا يلائمه جمع الانفس والأزواج ، وحمله على التغليب تكلف غير مناسب للقام ، وكذا كون المراد منها بعض الانفس وبعض الأزواج (وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ) أى منها فوضع الظاهر

موضع الضمير للايذان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لامن زوج غيره (بنين) وبأن نتيجة الأزواج هو التوالد (وَحَفْدَةً) جمع حافد ككاتب وكتبة، وهو من قولهم: حفد يحفد حفدا وحفودا وحفدانا إذا أسرع في الخدمة والطاعة، وفي الحديث «الك نسعى وتحفد» وقال جميل:

حفد الولائد حولن وأسبلت بأكفهن أزيمة الأجمال

وقد ورد الفعل لازما ومتعديا كقوله:

يحفدون الضيف في آياتهم كرماء ذلك منهم غير ذل
وجاء في لغة - كما قال أبو عبيدة - أحفد أحفادا، وقيل: الحفد سرعة القطع، وقيل: مقارنة الخطو، والمراد بالحفدة على ما روى عن الحسن. والأزهري وجاء في رواية عن ابن عباس واختاره ابن العربي أولاد الأولاد، وكرههم من الأزواج حينئذ بالواسطة، وقيل: البنات عبر عنهم بذلك إيذانا بوجه المنة فانهن في الغالب يخدمن في البيوت أتم خدمة، وقيل: البنون والعطف لاختلاف الوصفين البشوة والخدمة، وهو منزل منزلة تغاير الذات، وقد مر نظيره فيكون ذلك امتنانا باعطاء الجامع لهذه الوصفين الجليلين فكأنه قيل: وجعل لكم منهم أولاد هم بنون وهم حافدون أي جامعون بين هذين الأمرين، ويقرب منه ما روى عن ابن عباس من أن البنين صغار الأولاد والحفدة كبارهم، وكذا ما نقل عن مقاتل من العكس، وكان ابن عباس نظرا إلى أن الكبار أقوى على الخدمة (١) ومقاتل نظرا إلى أن الصغار أقرب للانقياد لها ومثال الآراء بها واعتبر الحفد بمعنى مقارنة الخط، وقيل: أولاد المرأة من الزوج الأول، وأخرجه ابن جرير. وابن أبي حاتم عن ابن عباس * وأخرج الطبراني. والبيهقي في سننه. والبخاري في تاريخه. والحاكم وصححه عن ابن مسعود أنهم الاختان وأريد بهم - على ما قيل - أزواج البنات ويقال لهم أصهار، وأنشدوا

فلو أن نفسى طأوعتنى لأصبحت لها حفد وما بعد كثير
ولكنها نفس على أيبة عيونى لأصهار اللثام تدور

والنصب على هذا بفعل مقدر أي وجعل لكم حفدة لا بالعطف على (بنين) لأن القيد إذا تقدم يعلق بالمتعاطفين وأزواج البنات ليسوا من الأزواج. وضعف بأنه لا قرينة على تقدير خلاف الظاهر وفيه دغدغة لاتخفى. وقيل: لا مانع من العطف بأن يراد بالاختان أقارب المرأة كما يربوا أخيهما لأزواج البنات فان إطلاق الاختان عليه إنما هو عند العامة وأما عند العرب فلا كما في الصحاح، وتجعل (من) سببية ولا شك أن الأزواج سبب لجعل الحفدة بهذا المعنى وهو كما ترى. وتعقب تفسيره بالاختان والربائب بأن السباق للامتنان ولا يمتنع بذلك وأجيب بأن الامتنان باعتبار الخدمة ولا يخفى أنه مصحح لا مرجح. وقيل: الحفدة هم الخدم والاعوان وهو المعنى المشهور لفة. والنصب أيضا بمقدر أي وجعل لكم خدما يحفدون في مصالحكم ويعينونكم في أموركم. وقال ابن عطية بعد نقل عدة أقوال في المراد من ذلك: وهذه الأقوال مبنية على أن كل أحد جعل له من زوجته بنون وحفدة ولا يخفى أنه باعتبار الغالب، ويحتمل أن يحمل قوله تعالى: «من أزواجكم» على العموم والاشتراك أي جعل من أزواج البشر البنين والحفدة ويستقيم على هذا إجراء الحفدة على مجراها في اللغة إذ

البشر بجماعتهم لا يستغنى أحدهم عن حفدة اه ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير لكن لا يخفى أن فيه بعدا ، وتأخير المنسوب في الموضوعين عن المجرور لامر غير مرة من التشويق ، وتقديم المجرور باللام على المجرور بمن الأيدان من أول الأمر يعود منفعة الجمل إليهم إمدادا للتشويق وتقوية له *

﴿ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ أى اللذائذ وهو معناها اللغوى ، وجوز أن يراد بالطيب ما هو متعارف في لسان الشرع وهو الحلال . وتعبه أبو حيان بأن المخاطبين بهذا الكفار وهم لا شرع لهم فتفسره بذلك غير ظاهر . وأجيب بأنهم مكلفون بالفروع كالأصول فيوجد في حقهم الحلال والحرام ، وأيضا هم مرزوقون بكثير من الحلال الذى أكلوا بعضه ولا يلزم اعتقادهم للحل ونحوه ، و (من) للتبعية لأن ما رزقه بعض من كل الطيبات فإن ما في الدنيا منها بأسره أنموذج لما في الآخرة إذ فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما في الدنيا لم يصل كثير منه إليهم ، والظاهر على ما ذكرنا عموم الطيبات للنبات والثمار والحبوب والأشربة والحيوان ، وقيل : المراد بها ما أتى من غير نصب ، وقيل : الغنائم ، وليس بشئ *
﴿ أَفَبِالْبَاطِلِ ﴾ وهو منفعة الأصنام وبركتها وما ذاك إلا وهم باطل لم يتوصلوا إليه بدليل ولا أمانة ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ﴿ يُؤْمِنُونَ ﴾ وقدم للحصر فيفيد أن ليس لهم إيمان إلا بذلك كأنه شئ معلوم مستيقن ﴿ وَبَنِعْمَ اللَّهُ ﴾ المشاهدة المعينة التى لاشبهة فيها لذى عقل وتميز بما ذكر وما لا تحيط به دائرة البيان ﴿ هُمْ يَكْفُرُونَ ٧٢ ﴾ أى يستمرون على الكفر بها والانكار لها كما ينكر المحال الذى لا يتصوره العقول وذلك بإضافتها إلى أصنامهم ، وقيل : الباطل ما يسول لهم الشيطان من تحریم البحيرة والسائبة وغيرهما ونعمة الله تعالى ما أحل لهم . والآية على هذا ظاهرة التعلق بقوله سبحانه : (ورزقكم من الطيبات) فقط دون ما قبله أيضا والظاهر تعلقها بهما ، ومن ذلك يظهر حال ما أخرجه ابن المنذر عن ابن جريج من أن الباطل الشيطان ونعمة الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم ، وما ذكرناه قد صرح بأكثره الزمخشري ، واستفادة الحصر من التقديم ظاهرة ، وأما كآء شئ معلوم مستيقن فاستفاد من حصرهم الإيمان فيها ذكر لأن ذلك شأن المؤمن به لاسيما وقد حصروا ، وأيضا المقابلة بالمشاهد المحسوس أعنى نعمة الله تعالى دلت على تمكيسهم فبدل على أنهم جعلوا الموهوم بمنزلة المتيقن وبالعكس ، والفاء التى للتمكيس شديدة الدلالة على هذا الأمر والحل على أنها للعطف على محذوف ليس بالوجه كذا في الكشف ، وفيه رد على ما قيل أن في كلا التركيبين تأكيذا وتخصيصا ، أما التخصيص فيهما فمن تقديم المعدول ، وأما التأكيذ فى الأول فلأن الفاء تستدعى معطوفا عليه تقديره أيكفرون بالحق ويؤمنون بالباطل والكفر بالحق مستلزم للإيمان بالباطل فقد تكرر الإيمان بالباطل والتكرير يفيد التأكيذ ، وأما التأكيذ فى الثانى فمن بناء (يكفرون) على هم المفيد لتقوى الحكم ، وجعل كلام الزمخشري مشيراً إلى ذلك كله تقدير . وما ذكر من أن تقديم الجار فى التركيبين للتخصيص مما صرح به غير واحد ، والعلامة البيضاوى جوز ذلك لكنه أقبح الإيham هنا نظير ما قلناه فيها سلف أنما *
وجه ذلك بأن المقام ليس بمقام تخصيص حقيقة إذ لا اختصاص لإيمانهم بالباطل ولا للكفرانهم بنعم الله سبحانه ولم يقمحه في تفسير نظير ذلك فى العنكبوت فإن وجه بأنهم إذا آمنوا بالباطل كان إيمانهم بغيره بمنزلة

العدم وإن النعم كلها من الله تعالى إما بالذات أو بالواسطة فليس كفرانهم إلا لنعمه سبحانه كما قيل لا يشكر الله من لا يشكر الناس بقى المخالفة . وأجيب بأنه إذا نظر للواقع فلا حصر فيه وإن لوحظ ماذا يكون الحصر ادعائيا وهو معنى الآيام للبالغة فلا تخالف، وجوز أن يكون التقديم للاهتمام لأن المقصود بالإنكار الذى سبق له الكلام تعاق كفرانهم بنعمة الله تعالى واعتقادهم للباطل لا إطلاق الإيمان والكفران، وأن يكون لرعاية الفواصل وهو دون التكتين، والالتفات إلى الغيبة للإيذان باستيجاب حالهم للاعراض عنهم وصرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجيبا لهم بما فعلوه . وفى البحر أن السلى قرأ (يؤمنون) بالتمام على الخطاب وأنه روى ذلك عن عاصم، والجملة فيما بعده على هذا كما استظهره فى البحر مجردا عن الكفرة غير مندرج فى التفریع . هذا بقى أنه وقع فى العنكبوت (أفعال الباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون) بدون ضمير ووقع هنا مسمعت بالضمير، وبين الخفاجى سر ذلك بأنه لما سبق فى هذه السورة قوله تعالى : (أفبنعمة الله يمحذون) أى يكفرون كما مر فلو ذكر مانحى فيه بدون الضمير لكانت الآية تكراراً بحسب الظاهر فأتى بالضمير الدال على المبالغة واثماً كيد ليكون ترقياً فى الذم بعيداً عن اللغو، ثم قال : وقيل إنه أجرى على عادة العباد إذا أخبروا عن أحد بمنكر يحدون مودة فيخبروا عن حاله الأخرى بكلام آكد من الأول، ولا يخفى أن هذا إنما ينفع إذا سئل لم قيل : (أفعال الباطل يؤمنون) بدون ضمير وقيل : (وبنعمة الله هم يكفرون) به، وأما فى الفرق بين ما هنا وما هناك فلا، وقيل : آيات العنكبوت استمرت على الغيبة فلم يحتاج إلى زيادة ضمير الغائب وأما الآية التى نحن فيها فقد سبق قبلها مخاطبات كثيرة فلم يكن بد من ضمير الغائب المؤكد لثلاث تلتبس بالخطاب، وتخصيص هذه بالزيادة دون (أفعال الباطل يؤمنون) مع أنها الأولى بها بحسب الظاهر لتقدمها لثلاث يازم زيادة الفاصلة الأولى على الثانية . واعترض عليه بأنه لا يخفى أنه لا مقتضى لزوم الغيبة ولا لبس لو ترك الضمير .

وقد يقال : إنما لم يؤت فى آية العنكبوت بالضمير ويبنى الفعل عليه لإفادة التقوى استغناء بذكر ما يفيد كفر القوم بالنعم مع قرينه من تلك الآية عن ذلك، على أنه قد تقدم هناك ما استمد منه المجلتان أنهم استمداد وإن كان فيه نوع بسد ومغايرة ما وذلك قوله تعالى : (والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون) ولما لم تكن آية التحلل فيما ذكر هذه المرتبة جئ فيها بما يفيد التقوى، أو يقال : إنه لما كان سرد النعم هنا على وجه ظاهر فى وصولها إليهم والامتنان بها عليهم كان ذلك أوفق بأن يؤتى بما يفيد كفرهم بها على وجه يشعر باستبعاد وقوعه منهم فحى بالضمير فيه ولما لم يكن ما هناك كذلك لم يؤتى فيه بما ذكر، ولعل التعبير هنا - يكفرون - وفيما قبل (يمحذون) لأن ما قبل كان مسبوفاً على ما قيل بضرب مثل لكال قباحة ما فعلوه والجحود أوفق بذلك لما أن كمال القبح فيه أنهم ولا كذلك فيما البحث فيه كذا قيل فافهم والله تعالى بأسرار كتابه أعلم (وَيَعْبُدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ) قال أبو حيان : هو استئناف اخبار عن حالهم فى عبادة الأصنام وفيه تبيين لقوله تعالى : (أفعال الباطل يؤمنون) وقال بعض أجلة المحققين : لعله عطف على (يكفرون) داخل تحت الإنكار التوبيخى أى يكفرون بنعمة الله ويعبدون من دونه سبحانه (مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا) أى لا يقدر أن يرزقهم شيئاً لا من السموات مطراً ولا من

الأرض نباتا - فرزقا - مصدر، و (شيئا) نصب على المفعولية له، وإلى ذلك ذهب أبو علي، وغيره، و تعقبه ابن الطراوة بأن الرزق هو المرزوق كالرعى والطحن والمصدر إنما هو الرزق بفتح الراء كالرعى والطحن . ورد عليه بأن مكسور الراء مصدر أيضا كالعلم وسمع ذلك فيه فصح أن يعمل في المفعول ، و قيل : هو اسم مصدر والوكوفى يجوز عمله في المفعول - شيئا - مفعوله على رأيهم ، وجوز أن يكون بمعنى مرزوق و (شيئا) بدل منه أى لا يملك لهم شيئا . وأورد عليه السمين . وأبو حيان أنه غير مفيد إذ من المعلوم أن الرزق من الأشياء، والبدل يأتي لأحد شيئين البيان والتأكيد وليس بموجودين هنا . وأجيب بأن تنوين (شيئا) للتقليل والتحقيق فإن كان تنوين (رزقا) كذلك فهو مؤكد وإلا فمبين وحينئذ فيصح فيه أن يكون بدل بعض أو كل ولا إشكال . وجوز أن يكون (شيئا) مفعولا مطلقا ليلك أى لا يملك شيئا من الملك و (من السموات) امامتعلق بقوله تعالى : (لا يملك) أو بمحذوف وقع صفة - لرزقا - أى رزقا كائنا منهما، وإطلاق الرزق على المطر لأنه ينشأ عنه .

(وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ٧٣) يجوز أن يكون عطفا على صلة (ما) وأن يكون مستأنفا للاخبار عن حال الآلهة ، واستطاع متعد ومفعوله محذوف هو ضمير الملك أى لا يستطيعون أن يملكوا ذلك ولا يمكنهم ، فالكلام تنعيم لسابقه وفيه من الترقى ما فيه فلا يكون نفي استطاعة الملك بعد نفي ملك الرزق غير محتاج إليه ، وإن جعل المفعول ضمير الرزق كما جوزه في الكشف يكون هذا النفي تأكيذا لما قبله . وأورد عليه أنه قد قرر في المعاني أن حرف العطف لا يدخل بين المؤكد والمؤكد لما بينهما من كمال الاتصال . ودفع بأن ذلك غير مسلم عند النحاة وليس مطلقا عند أهل المعاني ألا ترى قوله تعالى : (كلا يعلمون ثم كلا سيعلمون) نعم يرد عليه حديث أن التأسيس خير من التأكيد ، ويجوز ولعله الأولى أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم فيكون المراد نفي الاستطاعة عنهم مطلقا على حد يعطى ويمتنع فالمعنى أنهم أموات لا قدرة لهم أصلا فيكون تنجيلا للكلام السابق ، وفيه ما فيه على الوجه الأول وزيادة .

وجمع الضمير فيه وتوحيده في «لا يملك» لرعاية جانب اللفظ أولا والمعنى ثانيافان «ما» مفرد بمعنى الآلهة ومثل هذه الرعاية وارد في الفصحى وإن أنكره بعضهم لما يلزمه من الاجمال بعد البيان المخالف للبلاغة فانه مردود كما بين في محله ، وقد روعى أيضا في التعبير حال معبوداتهم في نفس الأمر فانها أحجار وجمادات فغير عنها - بما - الموضوع في المشهور لغير العالم وحالها باعتبار اعتقادهم فيها أنها آلهة فغير عنها بضمير الجمع الموضوع لنوى العلم ، هذا إذا كان المراد بما الأصنام، ولا يخفى عليك الحال إذا كان المراد بها المعبودات الباطلة مطلقا ملكا كانت أو بشرا أو حجرا أو غيرها .

وجوز أن يكون ضمير الجمع عائدا على الكفار كضمير (يعبدون) و (ما) على المعنى المشهور فيها على معنى أنهم مع كونهم أحياء متصرفين في الأمور لا يستطيعون من ذلك شيئا فكيف بالجناد الذى لا حس له، فجعله (لا يستطيعون) معترضة لتأكيد نفي الملك عن الآلهة والمفعول محذوف كما أشير إليه ، وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن مخالفة المشهور في العود على المعنى بعدم رعاة اللفظ (فلا تضر بوا لله الأمثال) التفات إلى الخطاب للأيذان بالاهتمام بشأن النهى ، والفاء للدلالة على ترتيب النهى على ما عده من النعم

الفاضة عليهم منه تعالى وكون آلهتهم بعزل من أن يملكوا لهم رزقا فضلا عما فضل، والأمثال جمع مثل كعلم، والمراد من الضرب الجعل فكأنه قيل: فلا تجعلوا لله تعالى الأمثال والا كفاه فالآية كقوله تعالى: «فلا تجعلوا لله أندادا» وهذا ما يقتضيه ظاهر كلام ابن عباس، فقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال في الآية: يقول سبحانه لا تجعلوا معي إلها غيرى فانه لا إله غيرى. وجعل كثير الأمثال جمع مثل بالتحريك، والمراد من ضرب المثل لله سبحانه الاشرار والتشبيه به جل وعلا من باب الاستعارة التثنية، ففي الكشف ان الله تعالى جعل المشرک به الذى يشبهه تعالى بمخلقه بمنزلة ضارب المثل فان المشبه المخدول يشبه صفة بصفة وذاتا بذات كما ان ضارب المثل كذلك فكأنه قيل: ولا تشركوا بالله سبحانه، وعدل عنه إلى المنزل دلالة على التعميم في النهي عن التشبيه وصفا وذاتا، وفي لفظ (الأمثال) لمن لا مثال له أصلا نعى عظيم عليهم بسوء فعلهم، وفيه ادماج أن الأسماء توقيفية وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر ضرب مثل منهم سابقا، وهذا الوجه هو الذى اختاره الزمخشري وكلام الحر رضى الله تعالى عنه لا يأباه فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧٤﴾ تعليل للنهي أى أنه تعالى يعلم كنهه ما تفعلون وعظمه وهو سبحانه معاقبكم عليه أعظم العقاب وأنتم لا تعلمون كنهه وكنه عقابه فلذا صدر منكم وتجاسرتم عليه * وجوز أن يكون المراد النهي عن قياس الله تعالى على غيره يجعل ضرب المثل استعارة للقياس، فان القياس الحاق شيء بشيء. وهو عند التحقيق تشبيه مركب بمركب، والفرق بينه وبين الوجه السابق قليل، وأمر التعليل على حاله. وجوز الزمخشري وغيره أن يكون المراد النهي عن ضرب الأمثال لله سبحانه حقيقة والمعنى فلا تضربوا لله تعالى الأمثال التي يضربها بعضكم لبعض ان الله تعالى يعلم كيف تضرب الأمثال وأنتم لا تعلمون، ووجه التعليل ظاهر، واللام على سائر الأوجه متعلقة بتضربوا- وزعم ابن المنير تعلقها بالأمثال- فيها إذا كان المراد التعليل للاشرار والتشبيه ثم قال: كأنه قيل فلا تمثلوا الله تعالى ولا تشبهوه، وتعلقها بتضربوا- على هذا الوجه ثم قال كأنه قيل فلا تمثلوا لله تعالى الأمثال فان ضرب المثل إنما يستعمل من العالم لغير العالم ليبين له ما خفي عنه والله تعالى هو العالم وأنتم لا تعلمون فتمثيل غير العالم للعالم عكس للحقيقة، وليس بشيء. والمعنى الذى ذكره على تقدير تعلقه بالفعل خلاف ما يقتضيه السياق وان كان التعليل عليه أظهر، ومن هنا قال العلامة المدقق في الكشف في ذلك بعد أن قال انه نهى عن ضرب الأمثال حقيقة: كأنه أراد المبالغة في أن لا يبلجدوا في أسمائه تعالى وصفاته فانه إذا لم يحز ضرب المثل والاستعارات يكفي فيها شبهة والاطلاق لتلك العلاقة كاف فعدم جواز إطلاق الأسماء من غير سبق تعليم منه تعالى وإثبات الصفات أولى وأولى، ووجه ربط قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ الخ على هذا عند المدقق أنه تعالى بعد أن نهى عن ضرب الأمثال له سبحانه ضرب مثلا دل به على أنهم ليسوا أهلا لذلك وانهم إذا كانوا على هذا الحد من المعرفة والتقليد أو المكابرة فليس لهم إلى ضرب الأمثال المطابقة المستدعي ذكاء وهداية سبيل، وقال غيره في ذلك ولعله أظهر منه: انه تعالى لما ذكر انه يعلم كيف تضرب الأمثال وانهم لا يعلمون علمهم كيف تضرب الأمثال في هذا الباب فقال تعالى: (ضرب) الخ ه ووجه الربط على ما تقدم من أن النهي عن الاشرار أنه سبحانه لما نهى عن ضرب المثل الفعلى وهو الاشرار عقبه بالكشف لذي البصيرة عن فساد ما ارتكبه بقوله سبحانه: (ضرب) الخ أى أورد وذكر ما يستدل به على

تباين الحال بين جنباه تعالى شأنه وبين ما أشركوه به سبحانه وينادى بفساد ما هم عليه نداء جلياً ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدَرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ بدل من مثلاً وتفسير له والمثل في الحقيقة حاله العارضة له من المملوكية والمعجز التام ومحسبها ضرب نفسه مثلاً ووصف العبد بالمملوكية للتمييز عن الحر لاشتراكهما في كونهما عبداً الله تعالى وقد أدمج فيه على ما قيل ان الكل عبيد له تعالى وبعدم القدر لتمييزه عن المكاتب والمأذون اللذين لهما تصرف في الجلمة، وفي إلهام المثل أولاً ثم بيانه بما ذكر ما لا يخفى من الجزالة ﴿وَمَنْ رَزَقْنَاهُ﴾ (من) نكرة موصوفة على الاستظهاره الزمخشري يطابق (عبداً) فانه أيضاً نكرة موصوفة وإلى ذلك ذهب أبو البقاء وقال الحوفي: هي موصولة واستظهره أبو حيان، وزعم بعضهم ان ذلك لكون استعالمها موصولة أكثر من استعالمها موصوفة، والأول مختار الأكثرين أى حراً رزقناه بطريق الملك، والالتفات إلى التكلم بالاشعار باختلاف حال ضرب المثل والرزق، وفي اختيار ضمير العظمة تعظيم لأمر ذلك الرزق ويزيد ذلك تعظيماً قوله سبحانه: ﴿مَنْ﴾ أى من جنبائنا الكبير المتعالى ﴿رَزَقًا حَسَنًا﴾ حالاً طيباً أو مستحسناً عند الناس مرضياً ويؤخذ منه على ما قيل كونه كثيراً بناء على أن القلة التي هي أخت العدم لاحسن في ذاتها ﴿فَهُوَ يَنْفُقُ مِنْهُ﴾ تفضلاً وإحساناً، والفاء لترتيب الانفاق على الرزق كأنه قيل: ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فأنفق وإثبات المنزل من الجلمة الاسموية الفعلية الخبر للدلالة على ثبات الانفاق واستمراره التجددى ﴿سَرًّا وَجَهْرًا﴾ أى حال السر وحال الجهر أو انفاق سر وانفاق جهر والمراد بيان عموم انفاقه للاوقات وشمول النعمة لمن يحتسب عن قبوله جهراً أو وجوز أن يكون وصفه بالكثرة مأخوذاً من هذا بناءً أن المراد منه كيف يشاء وهو يدل على انحاء التصرف وسعة المتصرف منه، وتقديم السر على الجهر للايدان بفضل عليه، وقدم الكلام في ذلك؛ والعدول عن تطبيق القرينتين بأن يقال: وحراً مالكا للاموال مع كونه أدل على تباين الحال بينه وبين قسيمة لما في ارشاد العقل السليم من توخي تحقيق الحق بأن الاحرار أيضاً تحت ربة عبوديته تعالى وأن مالكيهم لما يملكونه ليست الا بأن يرزقهم الله تعالى إياه من غير أن يكون لهم مدخل في ذلك مع محاولة المبالغة في الدلالة على ما قصد بالمثل من تباين الحال بين المملوكين فإن العبد المملوك حيث لم يكن مثل العبد المالك فما ظنك بالجماد ومالك الملك خلاق العالمين ﴿هَلْ يَسْتَوُونَ﴾ جمع الضمير وأن تقدمه اثنان وكان الظاهر - يستويان - للايدان بأن المراد بما ذكر من انصف بالاولى المذكورة من الجنسين المذكورين لافردان معينان منهما وان أخرج ابن عساكر. وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في هشام بن عمرو وهو الذى ينفق ماله سرّاً وجهراً وفي عبده أبى الجوزاء الذى كان ينياه والله تعالى أعلم بصحته . وقيل نزلت في عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه وعبد له ولا يصح اسناده كما في البحر، وفيه أنه يحتمل أن يكون الجمع باعتبار أن المراد - بمن - الجمع وأن يكون باعتبار عود الضمير على العبيد والاحرار وإن لم يجر لها ذكر لدلالة (عبد مملوك) ومن رزقناه عليهما، والمعمل عليه ما ذكر أولاً، والمعنى هل يستوى العبيد والاحرار الموصوفون بما ذكر من الصفات مع أن الفريقين سيان في البشرية والمخلوقية لله سبحانه وأن ما ينفقه الاحرار ليس بما لهم دخل في إيجاده ولا يملكه بل هو مما أعطاه الله تعالى إياهم فخير لم يستوى الفريقان فما ظنكم برب العالمين حيث تشركون به ما لا ذليل

أذل منه وهو الاصنام، وقيل: إن هذا تمثيل للكافر المخذول والمؤمن الموفق شبه الأول بمولك لا تصرف له لأنه لا حباط عمله وعدم الاعتداد بأفعاله واتباعه لهواه كالعبد المنقاد للمحقق بالبهائم بخلاف المؤمن الموفق، وجعله تمثيلاً لذلك مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقادة ولا تعيين أيضاً وإن قيل: إن الآية نزلت في أبي بكر رضى الله تعالى عنه. وأبى جهل، على أن أبا حيان قال إنه لا يصح اسناد ذلك، هذا ثم أعلم أنهم اختلفوا في العبد هل يصح له ملك أم لا قال في الكشف: المذهب الظاهر أنه لا يصح وبه قال الشافعي، وقال ابن المنير على ما خصه في الكشف من كلام طويل إنه يصح له الملك عند مالك: وظاهر الآية تشهد له لأنه أثبت له العجز بقوله تعالى (مملوكاً) ثم نفي القدرة العارضة بتعليك السيد بقوله سبحانه: (لا يقدر على شيء) وليس المعنى القدرة على التصرف لأن مقابله (ومن رزقناه منارزقا حسنا) والجل على اخراج المكاتب مع شذوذه إيجاز مع إخلال كما قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» الحمل على المسكينة بعيد لا يجوز والمأذون لم يخرج للمؤمن أن المراد بالقدرة ماهو، وليس لقائل أن يقول: إنه صفة لازمة موضحة فالأصل في الصفات التقيدها به وتعقبه المدقق بقوله: والجواب أن المعنى على نفي القدرة عن التصرف فالآية واردة في تمثيل حال الاصنام به تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكلما بولغ في حال عجز المشبه به يقال المقابل دل في المشبه به أيضا على ذلك فالذي يطابق المقام القدرة على التصرف وهو في مقابلة قوله تعالى: (ينفق منه سرا وجهرا) وما ذكره لا حاصل له ولا إخلال في اخراج المكاتب لشمول اللفظ مع أن المقام مقام مبالغة فيا يترجم دخوله بوجه ينبغي أن يبنى وأن هذا ما نقله عن امام الحرمين اه. واستدل بالآية أيضا على أن العبد لا يملك الطلاق أيضا وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال: ليس للعبد طلاق إلا بأذن سيده وقرأ الآية؛ وقد فصلت أحكام العبيد في حكم الفقه على أنهم وجه (الحمد لله) أي كله له سبحانه لا يستحقه أحد غيره تعالى لأنه جل شأنه المولى للنعم وإن ظهرت على أيدي بعض الوسائط فضلا عن استحقات العبادة • وفيه إرشاد إلى ما هو الحق من أن ما يظهر على يدهم ينفق فيما ذكر راجع إليه تعالى كما لوح به (رزقناه) وقال غير واحد هذا أحد على ظهور الحجبة وقوة هذه الحجبة **بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٧٥)** ما ذكر فيضيقون نعمه تعالى إلى غيره ويعبدونه لأجلها أولا يعلمون ظهور ذلك وقوة ما هنالك فييقون على شرهم وضلالهم، ونفي العلم عن أكثرهم للاشعار بأن بعضهم يعلمون ذلك وإنما لم يعملوا بموجبه عنادا؛ وقيل: المراد بالأكثر الكل فكأنه قيل: لم لا يعلمون، وقيل: ضمير (هم) للخلق والأكثر هم المشركون، وكلا القولين خلاف الظاهر **(وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا)** أي مثلا آخر يدل على ما يدل عليه المثل السابق على وجه أظهر وأوضح، وأبهم ثم بين بقوله تعالى: **(رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ)** لما تقدم والبكم الخرس المقارن للخلقة ويلزمه الصمم فصاحبه لا يفهم لعدم السمع ولا يفهم غيره لعدم النطق، والاشارة لا يعتد بها لعدم تفهيمها حق التفهيم لسلك أحد فكأنه قيل: أحدهما أخرس أصم لا يفهم ولا يفهم **(لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ)** من الأشياء المتعلقة بنفسه أو غيره بجسد أو فراسة لسوء فهمه وإدراكه **(وَهُوَ كَلٌّ)** ثقيل وعيال **(عَلَى مَوْلَاهُ)** على من يموله وبلى أمره، وهذا بيان لعدم قدرته على إقامة مصالح نفسه بعد ذكر عدم قدرته مطلقا، وقوله سبحانه:

(اينا يوجهه لايات بخير) أى حبايرسله مولاة فى أمر لايات بنجح وكفاية مهم ، بيان لعدم قدرته على مصالح مولاة . وقرأ عبد الله فى رواية (توجهه) على الخطاب ، وقرأ علقمة . وابن وثاب . ومجاهد . وطلحة وهى رواية أخرى عن عبد الله (يوجهه) بالبناء للفاعل والجزم ، وخرج على أن الفاعل يعود على المولى والمفعول محذوف وهو ضمير الابن أى يوجهه ، ويجوز أن يكون ضمير الفاعل عائدا على الابن ويكون الفعل لازم وجه بمعنى توجه ، وعلى ذلك جاء قول الاضبط بن قريع السعدى : • اينا أوجه ألى سعدا • وعن علقمة . وطلحة . وابن وثاب أيضا (يوجهه) بالجزم والبناء للمفعول ، وفى رواية أخرى عن علقمة . وطلحة أنهما قرأا (يوجهه) بكسر الجيم وضم الهاء ، قال صاحب اللوامح . فان صح ذلك فالهاء التى هى لام الفعل محذوفة فرارا من التضعيف أولم يرد - بأينا - الشرط ، والمراد أينا هو يوجه وقد حذف منه ضمير المفعول به فيكون حذف الياء من آخر (بات) للتخفيف ، وتمعنه أبو حيان بأن أين لا تخرج عن الشرط أو الاستفهام . ونقل عن أبى حاتم أن هذه القراءة ضعيفة لأن الجزم لازم ، ثم قال : والذى توجه به هذه القراءة أن (اينا) شرط حملت على الإجماع ما اشتركا فيه من الشرط ثم حذف ياء (بات) تخفيفا أوجزم على توهم أنه جىء بأينا جازمة كقراءة من قرأ - إنه من يتقى ويصير - فى أحد الوجهين ، ويكون معنى يوجه يوجه كما مر آنفا (هل يستوى هو) أى ذلك الابن الموصوف بتلك الصفات المذكورة (ومن يأمر بالعدل) ومن هو منطوق فهم ذو رأى ورشد يكفى الناس فى مهماتهم وينفعهم بحثهم على العدل الجامع لجامع الفضائل (وهو) فى نفسه مع ما ذكر من نفعه الخاص والعام (على صراط مستقيم ٧٦) لا يتوجه إلى مطلب الا ويبلغه بأقرب سعى ، فالجملته حالية مبنية لـ كما له فى نفسه ولما كان ذلك مقدما على تكميل الغير أتى بها اسمية فانها تشعر بذلك مع الثبوت إلى مقارنة ذى الحال ، فلا يقال . الأنسب تقديمها فى النظم الكريم ، ومقابلة تلك الصفات الأربع بهذهذين الوصفين لانهما كالما قبلها ونهايته فاختر آخر صفات الكامل المستدعية لما ذكر وأزيد حيث جعل هاديا مهديا ، وتغيير الاسلوب حيث لم يقل : والآخر يأمر بالعدل الآية لمراعاة الملازمة بينه وبين ماهو المقصود من بيان التباين بين الفريقين ، ويقال هنا كما قبل فى المثل السابق : إنه حيث لم يستو الفريقان فى الفضل والشرف مع استوائهما فى الماهية والصورة فلا ينحكم بأن الضم الذى لا ينطق ولا يسمع وهو عاجز لا يقدر على شئ . كل على عابده يحتاج إلى أن يحمله ويضعه ويمسح عنه الاذى إذا وقع عليه ويخدمه وإن وجهه إلى أى مهم من مهماته لا ينفعه ولايات له به لا يساوى رب العالمين وهو - هو - فى استحقاق المعبودية أخرى وأولى ، وقيل : هذا تمثيل للؤمن والكافر فالابن هو الكافر ومن يأمر بالعدل هو المؤمن ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وإياما كان فليس المراد - برجلين - رجلان معنيين بل رجلان متصفان بما ذكر من الصفات مطلقا ، وما روى من أن الابن أبو جهل والأمير بالعدل عمار أو الابن أبى ابن خلف والأمير عثمان بن مظعون فقال أبو حيان : لا يصح استناده ، وما أخرج ابن جرير . وابن عساكر . وغيرهما عن ابن عباس أنه قال : نزلت هذه الآية (وضرب الله مثلا رجلين) الخ فى عثمان بن عفان ومولاه كافر وهو أسيد بن أبى العيص كان يكره الاسلام وكان عثمان ينفق عليه ويكفله ويكفله المؤنة وكان الآخر ينهه عن الصدقة والمعروف فنزلت فيهما فيمدحني

صحته لا يضر نافي ارادة الموصوفين مطلقا بحيث يدخل فيهما من ذكر . فقد صرحوا بأن خصوص السبب لا ينافي العموم . هذا وقد اقتصر شيخ الاسلام على كون الغرض من التثمين في المساواة بينه جل جلاله وبين ما يشركون ، وهو دليل على انه محتاره ثم قال : اعلم أن كلا الفعلين ليس المراد بهما حكاية الضرب الماضي بل المراد انشاؤه بما ذكر عقبيه ، ولا يبعد أن يقال : إن الله تعالى ضرب مثلا بخلق الفريقين على ما هما عليه فكان خلقهما كذلك للاستدلال بعدم تساويهما على امتناع التساوي بينه سبحانه وتعالى وبين ما يشركون فيكون كل من الفعلين حكاية للضرب الماضي اه ، ولا يخفى أنه لا كلام في حسن اختياره لكن في النفس من قوله لا يبعد شي . *

(وَلِلَّهِ تَعَالَى خَاصَّةٌ لَا لِأَحَدٍ غَيْرِهِ اسْتِقْلَالًا وَلَا اشْتِرَاكًا) ﴿غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى جميع الامور الغائبة عن علوم المخلوقين بحيث لا سبيل لهم الى ادراكها حسا ولا الى فهمها عقلا ، ومعنى الاضافة اليهما التعلق بهما إما باعتبار الوقوع فيهما حالا أو مآلا واما باعتبار الغيبة عن أهلها ، ولا حاجة الى تقدير هذا المضاف ، والمراد بيان الاختصاص به تعالى من حيث المعلومية حسبا بنبى عنه عنوان الغيبة لا من حيث المخلوقية والمملوكية وإن كان الامر كذلك في نفس الامر ، وفيه يكفى ارشاد العقل السليم - اشعار بأن عليه تعالى حضورى وأن تحقق الغيوب في نفسها بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ولذلك لم يقل تعالى : والله علم غيب السموات والارض ، وقيل : المراد بغيب السموات والارض ما في قوله سبحانه : (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية ، وقيل : يوم القيامة ، ولا يخفى أن القول بالعموم أولى *

(وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ) الى هى اعظم ما وقع فيه المماراة من الغيوب المتعاقبة بالسموات والارض من حيث الغيبة عن أهلها أو ظهور آثارها فيهما عند وقوعها أى وما شأنها في سرعة المجىء . (الْأَكْثَرُ الْبَصَرُ) أى كرجع الطرف من أعلا الحدة الى أسفلها . وفي البحر اللبح النظر بسرعة يقال : لمح لمحوا لحانا اذا نظره بسرعة (أَوْ هُوَ) أى أمرها (أَقْرَبُ) أى من ذلك وأسرع بأن يقع في بعض أجزاء زمانه فان رجوع الطرف من أعلا الحدة الى أسفلها وإن قصر حركة أبنية لها هوية اتصالية منطوقة على زمان له هو كذلك قابل للانقسام الى ابعاض هى أزمنة ايضا بل بأن يقع فيما يقال له آن وهو جزء غير منقسم من اجزاء الزمان كأن ابتداء الحركة ، و (أَوْ) قال الفراء : بمعنى بل . ورده في البحر بأن بل للاضراب وهو لا يصح هنا بقسميه ، أما الإبطال فلا أنه يؤل الى ان الحكم السابق غير مطابق فيكون الاخبار به كذبا والله سبحانه وتعالى مفر عن ذلك ، وأما الانتقال فلا أنه يلزمه التنافي بين الاخبار بكونه مثل البصر وكونه أقرب فلا يمكن صدقهما معا و يلزم الكذب المحال ايضا . وأجب باختيار الثاني ولا تنافي بين تشبيهه في السرعة بما هو غاية ما يتعارفه الناس في بابه وبين كونه في الواقع أقرب من ذلك ، وهذا بناء على أن الغرض من التشبيه بيان سرعته لا بيان مقدار زمان وقوعه وتحديدده . وأجب أيضا بما يصححه بشقيه وهو أنه ورد على عادة الناس يعنى أن أمرها اذا سئلتم عنها أن يقال فيه : هو طمع البصر ثم يضرب عنه الى ما هو أقرب . وقيل : هى للتخير . ورده في البحر أيضا بأنه انما يكون في المحظورات كخخذ من مالى دينارا أو درهمها أو في التكيلفات كآية الكهات . وأجب بأن هذا مبني على مذهب ابن مالك من أن (أَوْ) تأتي للتخير وأنه غير مختص بالوقوع

بعد الطلب بل يقع في الخبر ويكثر في التشبيه حتى خصه بعضهم به . وفي شرح الهادي اعلم ان التخيير والاباحة مختصان بالامر اذا لا معنى لها في الخبر كما أن الشك والابهام مختصان بالخبر . وقد جاءت الاباحة في غير الامر كقوله تعالى : (كمثل الذي استودع نارا) الى قوله سبحانه : (أو كصيب من السماء) أى بأى هذين شبهت فأنت مصيب وكذا ان شبهت بهما جميعا ، ومثله في الشعر كثير ، وقيل : إن المراد تخيير المخاطب بعد فرض الطلب والسؤال فلاحاجة الى البناء على ما ذكر ، وهو كما ترى ، وزعم بعضهم أن التخيير مشكل من جهة أخرى وهي أن أحد الامرين من كونه كلمح البصر أو أقرب غير مطابق للواقع فكيف يخير الله تعالى بين مالا يطابقه ، وفيه أن المراد التخيير في التشبيه وأى ضرر في عدم وقوع المشبه به بل قد يستحسن فيه عدم الوقوع كما في قوله . أعلام ياقوت نشر * ن على رماح من زبرجد . وقال ابن عطية : هى للشك على بابها على معنى أنه لو اتفق أن يقف على أمرها شخص من البشر لسكانت من السرعة بحيث يشك هل هو كلمح البصر أو أقرب . وتعقبه في البحر أيضا بأن الشك بعيد لأن هذا اخبار من الله تعالى عن أمر الساعة والشك مستحيل عليه سبحانه أى فلا بد أن يكون ذلك بالنسبة الى غير المتكلم ، وفي ارتكابه بعد ، ويدل على أن هذا مراده تعالیه البعد بالاستحالة فليس اعتراضه بما يقضى منه العجب كما توهم ، وقال الزجاج : هى للابهام وتعقب بأنه لا فائدة في ابهام أمرها في السرعة وانما الفائدة في ابهام وقت مجيئها . وأجيب بأن المراد أنه يستبهم على من يشاهد سرعتها هل هى كلمح البصر أو أقل فتدبر . والمأثور عن ابن جريج أنها بمعنى بل وعليه كثيرون ، والمراد تمثيل سرعة مجيئها واستقربا على وجه المبالغة ، وقد كثر في النظم مثل هذه المبالغة ، ومنه قول الشاعر :

فالتله برق وقالت له الريح جميعا وهما ما هما

أنت تجري معنا قال ان نشطت أضحتكما منكما

ان ارتداد الطرف قد فته الى المدى سبقا فمن أتما

وقيل : المعنى وما أمر إقامة الساعة المختص عليها به سبحانه وهى امانة الاحياء واحياء الاموات من الاولين والآخرين وتبديل صور الاكوان أجمعين وقد أنكرها المنكرون وجعلوها من قبيل ما لا يدخل تحت دائرة الامكان في سرعة الوقوع وسهولة التأتى الا كلمح البصر أو هو أقرب على ما مر من الاقوال في (أو) (إن الله على كل شئ قدير ٧٧) ومن جملة الاشياء أن يحى بها فى أسرع ما يكون فهو قادر على ذلك ، وتقول على الثانى : . ومن جملة ذلك أمر اقامتها فهو سبحانه قادر عليه فالجملة في موضع التعليل . وفي الكشف على تقدير عموم الغيب وشغله لجميع ما غاب في السموات والارض ان قوله تعالى : (وما أمر الساعة) كالاستفاد من الاول وهو كالتحديد أى يختص به علم كل غيب الساعة وغيرها فهو الآتى بها للعلم والقدرة ، ولهذا عقب بقوله سبحانه : (ان الله الخ) وأما إذا أريد بالغيب الساعة فهو ظاهر ا ه . ولا يخفى الحال على القول بأن المراد بالغيب ما في قوله تعالى : (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية ، وعلى القول الاخير في الغيب يكون ذكر الساعة من وضع الظاهر موضع الضمير لتقوية مضمون الجملة •

(والله أخرجكم من بطون أمهاتكم) عطف على قوله تعالى : (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا)

منتظم معه في سلك أدلة التوحيد ، ويفهم من قول العلامة الطيبي أنه تعالى عقب قوله سبحانه : (ان الله على كل شيء قدير) بقوله جل وعلا : (والله أخرجكم) البخ معطوفا بالواو ايذاناً بأن مقدوراته تعالى لا نهاية لها والمذكور بعض منها أن اللطف على قوله سبحانه : (ان الله) الخ ، والذي تبسطه النفس هو الأول . والامهات بضم الهمة (١) وفتح الهمة جمع أم والهاء فيه مزيده وكثر زيادتها فيه وورد بدونها ، والمعنى في الحالين واحد ، وقيل : ذو الزيادة للأناسي والعارى عنها للبهائم ، ووزن المفرد فعل لقولهم الامومة ، وجاء بالهاء كقول قصي بن كلاب عليهما الرحمة : • أمهتي خندف والياس أبي • وهو قليل ، وأقل من ذلك زيادة الهاء في الفعل كما قيل في اهرق ، وفيه بحث فارجع الى الصحاح وغيره .

وقرأ حمزة بكسر الهمة والميم هنا ، وفي الزمر . والنجم . والروم . والكسائي بكسر الميم فيهن ؛ والاعمش بمحذف الهمة و كسر الميم ، وابن أبي ليلى بمحذفها وفتح الميم ، قال أبو حاتم : حذف الهمة ردى . ولكن قراءة ابن أبي ليلى أصوب ، وكانت كذلك على ما في البحر لأن كسر الميم إنما هو لإتباعها حركة الهمة فاذا كانت الهمة محذوفة زال الإتيان بخلاف قراءة ابن أبي ليلى فإنه أقر الميم على حركتها ﴿ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ في موضع الحال و (شيئا) منصوب على المصدرية أو مفعول (تعلمون) ، والنفي منصب عليه ، والعلم بمعنى المعرفة أي غير عارفين شيئا أصلاً من حق المنعم وغيره . وقيل : شيئاً من منافعكم ، وقيل : بما قضى عليكم من السعادة أو الشقاوة ، وقيل : بما أخذ عليكم من الميثاق في أصلاب آبائكم ، والظاهر العموم ولاداعي إلى التخصيص . وعن وهب يولد المولود خدرا إلى سبعة أيام لا يدرك راحة ولا ألماً .

وادعى بعضهم أن النفس لا تتخلو في مبدأ الفطرة عن العلم الحضورى وهو عليها بنفسها إذ المجرد لا يغيب عن ذاته أصلاً ، فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته عند إثبات تجرد النفس : إنك لا تغفل عن ذاتك أصلاً في حال من الأحوال ولو في حال النوم والسكر ، ولو جوز مجوز أن يغفل عن ذاته في بعض الأحوال حتى لا يكون بينه وبين الجماد في هذه الحالة فرق فلا يجدى هذا البرهان معه ، وقال بهمنيار في التحصيل في فصل العقل والمعقول : ثم ان النفس الانسانية تشعر بذاتها فيجب أن يكون وجودها عقلياً فيكون نفس وجودها نفس إدراكها ولهذا لا تزب عن ذاتها البتة ، ومثله في الشفاء ، وأنت تعلم أن عدم الخلو مبنى على مقدمات خفية كتجرد النفس الذى أنكره الطبيعيون عن آخرهم وأن كل مجرد عالم ولا يتم البرهان عليه ، وأيضاً ما نقل من أن علم النفس بذاتها عين ذاتها لا ينأى أن يكون لكون الذات علماً باشرط عالم يتحقق ذلك الشرط لم تكن الذات علماً بها كما أن لكون المبدأ الفياض خزائن لمعقولات زيد مثلاً شرطاً إذا تحقق تحقق وإلا فلا ، ويؤيد ذلك أن علم النفس بصفاتها أيضاً نفس صفاتها عديم ، ومع ذلك مجوز الغفلة عن الصفة في بعض الأحيان كما لا يخفى . وأيضاً إذا قلنا : إن حقيقة الذات غير غائبة عنها ، وقلنا : إن ذلك علم بها يازم أن يكون حقيقة النفس المجردة معلومة لكل أحد ، ومن البين أنه ليس كذلك ، على أن المحقق الطوسى قد منع قولهم : أنك لا تغفل عن ذاتك أبداً ، وقال : إن المغمى عليه ربما غفل عن ذاته في وقت الإغماء ، ومثله كثير من الأمراض النفسانية . ومن العجائب أن بعض الأجلة ذكر أن المراد بخلوها في مبدأ الفطرة خلوها حال تعلقها بالبدن ، وقال : إنه لا ينأى

ذلك ما قاله الشيخ من أن الطفل يتعلق بالبدن حال التولد بإلهام فطري لأن حال التعلق سابق على ذلك ، وذلك بعد أن ذكر أن الخلق في مبدأ الفطرة إنما يظهر لذوى الحسد بملاحظة حال الطفل وتجارب أحواله ووجه العجب ظاهر فافهم ولا تعفل هـ

وتفسير العلم بالمعرفة ما ذهب اليه غير واحد، وفي أمالي العز لا يجوز أن يجعل باقيا على بابه ويكون (شيئا) مصدرا أى لا تعلمون علما لوجهين . الأول أنه يلزم حذف المفعولين وهو خلاف الأصل . الثاني أنه لو كان باقيا على بابه لكان الناس يعلمون المبتدأ الذى هو أحد المفعولين قبل الخروج من البطون وهو محال لاستحالة العلم على من لم يولد ، بيان ذلك أما اذا قلنا: علمت زيدا مقيماً يجب أن يكون العلم بزيد متقدما قبل هذا العلم وهذا العلم إنما يتعلق بأقامته ، وكذلك إذا قلت: ما علمت زيدا مقيماً فالذى لم يعلم هو إقامة زيد وأما هو فمعلوم وذلك مستفاد من جهة الوضع فحيث أثبت العلم أو نفى فلا بد أن يكون الأول معلوما فيتبعين حل العلم على المعرفة فاهـ ويعلم منه عدم استقامة جعل العلم على بابه ، و(شيئا) مفعوله الأول والمفعول الثانى مخوف . وقوله تعالى :

﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ يحتتمل أن يكون جملة ابتدائية ويحتمل أن يكون معطوفاً على الجملة الواقعة خبراً والواو لا تقتضى الترتيب ، ونكتة تأخيرها أن السمع ونحوه من آلات الإدراك إنما يمتد به اذا أحس وأدرك وذلك بعد الإخراج، وجعل إن تعدى لواحد بأن كان بمعنى خلق- فلكم- متعلق به وإن تعدى لاثنتين بأن كان بمعنى صير فهو مفعوله الثانى، وتقديم الجار والمجرور على المنصوبات لآمر غير مرة هـ

والمعنى جعل لكم هذه الأشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء وتذكروها بأفئدتكم وتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الاحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية، وهذا خلاصة ما ذكره الامام في هذا المقام، ومستمد ما ذهب اليه الكثير من الحكماء من أن النفس في أول أمرها خالية عن العلوم فاذا استعملت الحواس الظاهرة ادركت بالقوة الوهمية أمورا جزئية بمشاركات ومباينات جزئية بينها فاستعدت لأن يفيض عليها المبدأ الفياض المشاركات الكلية ، ويتبثون للنفس أربع مراتب: مرتبة العقل الهيو لاني، ومرتبة العقل بالمملكة، ومرتبة العقل بالفعل، ومرتبة العقل المستفاد ، ويزعمون أن النفس لا تدرك الجزئى المادى، ولهم في هذا المقام كلام طويل وبحث عريض هـ وأهل السنة يقولون: إن النفس تدرك الكلى والجزئى مطلقا باستعمال المشاعر وبدونه كما فصل في محله،

وتحقيق هذا المطلب بماله وما عليه يحتاج الى بسط كثير، وقد عرض والمستعان بالحق القيوم جل جلاله وعم نواله من الحوادث الموجبة لاختلال أمر الخاصة والعامة ما شوش ذهنى وحال بين تحقيق ذلك وبينى، أسأل الله سبحانه أن يمن علينا بما يسر الفؤاد ويسر لنا ما يكون عوناً على تحصيل المراد وبالجملة المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى هذه الآية أنه قال: يريد سبحانه أنه جعل لكم ذلك لتسمعوا وما أعظم الله تعالى وتبصروا ما أنعم الله تعالى به عليكم من إخراجكم من بطون أمهاتكم إلى أن صرتم رجالا وتمتعوا بعظمته سبحانه. وقيل: المعنى جعل لكم السمع لتسمعوا به نصوص الكتاب والسنة التى هى دلائل سمعية لتستدلوا بها على ما يصلحكم فى أمر دينكم والابصار لتبصروا بها عجائب مصنوعاته تعالى وغرائب مخلوقاته سبحانه فتستدلوا بها على وحدانيته

جل وعلا. والافتدة لتعلقوا بها معاني الاشياء التي جعلها سبحانه دلائل لسمك، والسمع والابصار على هذين القولين على ظاهرهما ولم نرمز من جزوا اخرجهما عن ذلك ٥

وجوز أن يراد بهما الحواس الظاهرة على الاول، والافتدة جمع فؤاد وهو وسط القلب وهو من القلب كالقالب من الصدر، وهذا الجمع على مافي الكشف من جوع القلة الجارية مجرى جوع الكثرة والقلة إذ لم يرد في السماع غيرها كما جاء شسوع في جمع شسع لا غير فجرى ذلك المجرى، وقال الزجاج: لم يجمع فؤاد على أكثر العدد وربما قيل: افتدة وفؤدان كما قيل: أغربة وغربان في جمع غراب، وفي التفسير الكبير لعل الفؤاد انما جمع على بناء القلة تنبيها على أن السمع والبصر كثير واما الفؤاد فقليل لانه انما خلق للعارف الحقيقية والعلوم التقنية وأكثر الخلق ليس لهم ذلك بل يكونون مشتغلين بالافعال البهيمية والصفات السبعية فكان فؤادهم ليس بفؤاد فلذا ذكر في جمعه جمع القلة ١٥، ويرد عليه الابصار فانه جمع قلة أيضا. وفي البحر بعد نقله أنه قول هذيانى ولو لا جلالة قائله لم نسطره في الكتب وانما يقال في هذا ما قاله الزمخشري بما ذكر سابقا الا أن قوله: لم يحى. في جمع شسع الا شسوع ليس بصحيح بل جاء فيه اشساع جمع قلة على قلة ١٥ فاحفظ ولا تنفل ٥

وزعم بعضهم أن الفؤاد انما يدرك ما ليس بمحدود بنحو اين وكيف وك غير ذلك وان لكل مدرك قوة مدركة له تناسبه لا يمكن أن يدرك بغيرها على نحو المحسوسات الظاهرة من الاصوات والالوان والطعوم ونحوها والحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق الى غير ذلك وهو كما ترى ٥

وإفراد السمع باعتبار أنه مصدر في الاصل، وقيل: إنما أفرد جمع الابصار للإشارة إلى أن مدركاته نوع واحد ومدركات البصر أكثر من ذلك وتقديمه لما أنه طريق تلقى الوحي أولان ادراكه أقدم من ادراك البصر، وقيل: لأن مدركاته أقل من مدركاته، والخلاف في الافضل منها مشهور وقد مر، وتقديمها على الافتدة المشار بها إلى العقل لتقدم الظاهر على الباطن أولان لها مدخلا في ادراكه في الجملة بل هما من خدمته والخدم تقدم بين يدي السادة، وكثير من السنن أمر بتقديمه على فروض العبادة أولان مدركاتها أقل قليل بالنسبة إلى مدركاته كيف لا ومدركاته لا تكاد تحصى وإن قيل: إن للعقل حدا ينتهي اليه كما أن للبصر حدا كذلك، واستأنس بعضهم بذكر ما يشير اليه فقط دون ضم ما يشير إلى سائر المشاعر الباطنة اليه لنفى الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكماء بما لا يخلو عن كدر، وتفصيل الكلام في محله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨﴾ كي تعرفوا ما نعم سبحانه به عليكم طورا غب

طور فشكروه، وقيل: المعنى جمل ذلك كي تشكروه تعالى باستعمال ما ذكر فيما خلق لأجله ﴿ألم يروا﴾ وقرأ حمزة. وابن عامر. وطلحة. والاعمش. وابن هرمز (ألم تروا) بالناء الفوقية على أنه خطاب العامة، والمراد بهم جميع الخلق المخاطبون قبل في قوله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم) لاعي أن المخاطب من وقع في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله) يتلون الخطاب لأنه المناسب للاستفهام الانكارى ولذا جعل قراءة الجمهور ياء النبية باعتبار غيبة (يعبدون) ولم يجعلوا ذلك التفاتا وحيداً فالانكار باعتبار اندراجهم في العامة، والرؤية بصرية أى ألم ينظروا ﴿إلى الطائر﴾ جمع طائر كركب وراكب ويقع على الواحد أيضا وليس بمراد ويقال في الجمع أيضا طيور وأطياف ﴿مُسَخَّرَاتٍ﴾ مذللات للطيران، وفيه إشارة إلى أن طيراتها ليس بمقتضى طبعها

(فِي جَوِّ السَّمَاءِ) أى فى الهواء المتباعد من الارض واللوح والسكك أبعد منه ، وقيل : الجو مسافة ما بين السماء والارض والجوة لغة فيه ، و اضافته إلى السماء لما أنه فى جانبها من الناظر ولاظهار كمال القدرة، وعن السدى تفسير الجو بالجوف وفسرت السماء على هذا بجهة الدلو والطير قد يطير فى هذه الجهة حتى يغيب عن النظر ولم يعلم منتهى ارتفاعه فى الطيران إلا الله تعالى، وعن كعب أن الطير لا ترتفع أكثر من اثني عشر ميلاً ﴿ مَا يُمَسْكُونُ ﴾ فى الجو عن الوقوع ﴿ أَلَا اللَّهُ ﴾ عز وجل بقدرته الواسعة فإن ثقل جسدها ورقة الهواء يقتضيان سقوطها ولا علاقة من فوقها ولا دعامة من تحتها ، والجملة اما حال من الضمير المستتر فى (مسخرات) أو من (الطير) وإما مستأنفة ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ الذى ذكر من التسخير فى الجو والامساك فيه ، وقيل : المشار اليه ما اشتملت عليه هذه الآية والتي قبلها ﴿ لآيَاتٍ ﴾ دالة على كمال قدرته جل شأنه ﴿ لَقَوْمٌ يُؤْمِنُونَ ٧٩ ﴾ أى من شأنهم أن يؤمنوا، وخص ذلك بهم لأنهم المنتفعون به، واقتصر الامام على جعل المشار اليه ما فى هذه الآية قال: وهذا دليل على كمال قدرة الله تعالى وحكمته سبحانه فانه جل شأنه خالق الطائر خلقه معها يكسبه الطيران أعطاه جناحا يبسطه مرة ويكسبه أخرى مثل ما يعمل السايح فى الماء وخلق الجو خلقه معها يمكن الطيران خلقه خلقه لطيفة يسهل بسببها خرقه والنفاذ فيه ولولا ذلك لما كان الطيران ممكنا هـ

وكذا المولى أبو السعود قال : ان فى ذلك الذى ذكر من تسخير الطير للطيران بأن خلقها خلقه تتمكن بها منه بأن جعل لها أجنحة خفيفة وأذنانا كذلك وجعل أجسادها من الخفة بحيث اذا بسطت أجنحتها وأذنانها لا يطبق ثقلها أن يخرق ما تحتها من الهواء الرقيق القوام وتخرق ما بين يديها من الهواء لأنها لا تلاقه بحجم كبير لآيات ظاهرة، وذكر أن تسخيرها بما خلق لها من الاجنحة والاسباب المساعدة . وتعب ذلك أبو حيان بقوله: والذى نقوله انه كان يمكن الطائر أن يطير ولو لم يخلق له جناح وانه كان يمكنه خرق الشيء الكثيف وذلك بقدرة الله تعالى ولا نقول: انه لولا الجناح ولطف الجو والآلات ما أمكن الطيران اه وأنا لا اظن أن أحدا ينفي الامكان الذاتى للطيران بدون الجناح مثلا لكن لا يبعد نفيه بدون لطف المطار والكشف متى خرق ثان المطار لطيفا فافهم. واستدل بالآية على أن العبد خالق لأفعاله، وأولها القاضى وهو ارتكاب لخلاف الظاهر لغير دليل *

(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ) معطوف على ما سر، وتقديم (لكم) على ما بعده للتشويق والايدان من أول الامر بأن هذا الجعل لمنفعتهم، وقوله تعالى: ﴿ مِنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ تبين لذلك المجهول المهم فى الجملة وتأكيد ما سبق من التشويق والاضافة للعهد أى من بيوتكم المعهودة التى تبنيونها من الحجر والمدر والاشخاب ﴿ سَكَنًا ﴾ فعل بمعنى مفعول كقضى وأنشد الفراء *

جاء الشتاء ولما أخذ سكونا واويح نفسى من حفر القراميص
وليس بمصدر كما ذهب اليه ابن عطية أى موضعا تسكنون فيه وقت اقامتكم، وجوز ان يكون المعنى تسكنون اليه من غير ان ينتقل من مكانه أى جعل بعض بيوتكم بحيث تسكنون اليه وتعلمون به •
(وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا) أى بيوتا آخر مغايرة لبيوتكم المعهودة وهى القباب المتخذة من

الادم والظاهر انه لا يندرج في هذه البيوت البيوت المتخذة من الشعر والصوف والوبر، وقال ابن سلام وغيره: بالاندراج لأنها من حيث أنها ثابتة على جلودها يصدق عليها أنها من جلودها. واعتراض بأن (من) على الاول تبعيضية وعلى ارادة البيوت التي من الشعر ونحوه ابتدائية، فإذا عمم ذلك يلزم استعمال المشترك في معنييه وأجيب بأن القائل بذلك لعله يرى جواز هذا الاستعمال، ويمن قال بذلك اليساوى وهو شافعى. وقيل: الجلود مجاز عن المجموع ﴿تَسْتَخْفُونَهَا﴾ أى تجدونها خفيفة سهلة المأخذ فالسين ليست للطلب بل للوجدان كأحدثه وجدته محمودا ﴿يَوْمَ ظَعْنُكُمْ﴾ وقت ترحالكم في التقص والحل ﴿وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ ووقت نزولكم وإقامتكم في مساركم حسبما يتفق في الضرب والبناء، وجوز أن يكون المعنى تجدونها خفيفة في أوقات السفر وفى أوقات الحضر، واختار ابن المنير الاول وقال: انه التفسير لأن المنة في خفتها في السفر أتم وأقوى اذ لا بهم المقيم أمرها، قال في الكشف: وهو حق، وقال بعض الفضلاء: ينبغي أن يكون الثانى أولى للمعوم فإن حالتي السفر اندرجتا في يوم ظعنكم حيث أريد به مقابل الحضر والخفة على المقيم نعمة في حقه أيضا فانه يضربها وقد ينقلها من مكان الى مكان قريب لداع بدعواله فالاولى أن لا تخلو الآية عن التعرض لذلك اه ولا يخفى أن الاندراج ظاهر إن أريد بالظعن مقابل الحضر واما اذا أريد به مقابل النزول كما سمعت فغير ظاهره نعم يجوز ارادة ذلك، وقرأ الحرمان: وأبو عمرو (ظعنكم) بفتح العين. وباقي السبعة يسكنونها وهما الفتان والفتح على ما في المعالم أجزلهما، وقيل: الاصل الفتح والسكون تخفيف لأجل حرف الحلق كالشعر والشعره ﴿وَمِنْ أَصَوْفِهَا وَأَوْبَارَهَا وَأَشْعَارَهَا﴾ عطف على قوله تعالى: (ومن جلود) والضمير للانعام على وجه التنويع أى وجعل لكم من أصواف الضأن وأوبار الابل وأشعار المعز ﴿أَثَانًا﴾ أى متاع البيت كالفرش وغيرها كما قال المفضل، قال الفراء: لا واحد له من لفظه كما أن المتاع كذلك ولوجمعت قلت: أثانة في القليل وأنت في الكثير. وقال أبو زيد: واحدة أثانة وأصله كما قال الخليل. من قولهم: أثنت النبات والشجر وهو أثيت إذا كثر قال امرؤ القيس:

وفرع يزين المتن أسود فاحم أثيت كقنو النخلة المتشاكل

ونصه على أنه معطوف على (يوتا) مفعول جعل فيكون مما عطف فيه جار ومجرور مقدم ومنصوب على مثلها نحو ضربت في الدار زيدا وفي الحجرة عمرا وهو جائز وليس بمستقيم كما زعم في الايضاح وجوز أن يكون نصبا على الحال فيكون من عطف الجار والمجرور فقط على مثله أى وجعل لكم من جلود الانعام يوتا ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها حال كونها أثانا. وتعنه السمين بأن المعنى ليس على هذا وهو ظاهره

﴿وَمَتَاعًا﴾ أى شيئاً يتمتع به وينتفع في المتجر والمعاش قاله المفضل، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المتاع الزينة، وقال الخليل: الاثاث والمتاع واحد، والعطف لتنزيل تغاير اللفظ منزلة تغاير المعنى كما في قوله: وأثني قولها كذبا ومينا. والاول أولى ﴿إِلَّا حِينَ ٨٠﴾ الى انقضاء حاجاتكم منه، وعن مقاتل الى بل ذلك وفاته، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الى الموت، والكلام في ترتيب المفاعيل مثله فيها مر غير مرة

(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مَأْخِلاقَ) من غير صنع منكم (ظِلَالًا) أشياء تستظلون بها من الغمام والشجر والجبال وغيرها وهو الذى يقتضيه الظاهر وروى ذلك عن قتادة ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم ما يجاهد الاقتصار على الغمام ، وعن الزجاج : و قتادة أيضا الاقتصار على الشجر ، وعن ابن قتيبة الاقتصار على الشجر والجبال ولعل كل ذلك من باب التثيل ، وعن ابن السائب أن المراد ظلال البيوت وهو كما ترى ، ومن سبحانه بما ذكر لأن تلك الديار كانت غالبية الحرارة (وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا) مواضع تستكنون فيها من الغيران ونحوها ، والواحد كن وأصله السترة من اكته وكنه أى ستره ويجمع على أكنان وأكته .

(وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَايِلَ) جمع سرايل وهو كل ما يلبس أى جعل لكم لباساً من القطن والكتان والصوف وغيرها (تَقِيَكُمْ الْحَرَّ) خصه بالذكر كما قال المبرد اكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر أعنى البرد ، ولم يخص هو بالذكر اكتفاء لأن وقاية الحر أهم عندهم لما مر آنفاً .

وقال بعضهم : من الرأس خص الحر بالذكر لأن وقايته أهم . وتعقب دعوى الأهمية بأنه يعبدها ذكر وقاية البرد سابقا في قوله تعالى : (لكم فيها دفء) ثم قيل : وهذا وجه الاقتصار على الحر هنا لتقدم ذكر خلافه ثم هـ واعترض بأننا لانسلم أن إثبات الدفء هناك يبعد دعوى الأهمية بل فى تعابير الأسلوبين ما يشمر بهذه الأهمية ، وقال الزجاج : خص الحر بالذكر لأن ما يبق من الحريق من البرد ، وذكر ذلك الزحشرى بعد ذكر الأهمية ، وقال فى الكشف : هو الوجه ، وتخصيص الحر بالذكر لما قدمه فى الوجه الأول يعنى الأهمية ، وما قيل : من أولوية الأول لقوله تعالى : (مآخلاق ظلالا) فليس بشئ لأنه تعالى عقبه بقوله سبحانه : (من الجبال أكناناً) كيف وهو فى مقام الاستيعاب اهـ ، وصاحب القيل هو ابن المثير ، وقد أعترض أيضا على قوله : ان ما يبق من الحريق من البرد بأنه خلاف المعروف فان المعروف أن وقاية الحر رقيق القمصان ورفيعها وقاية البرد ضده ولو لبس الانسان فى كل واحد من الفصلين القبيظ والشتاء لباس الآخر لعد من الثقلاء اهـ قدبره

(وَسَرَايِلَ) من الجواشن والدروع (تَقِيكُمْ بِأَسْكُمْ) أى البأس الذى يصل من بعضكم الى بعض فى الحرب ومن الضرب والطن ، وقال بعضهم : أصل البأس الشدة وأربد به هنا الحرب ، والكلام على حذف مضاف أى أذى بأسكم ، وعلى الأول لا حاجة اليه وقد رجح لذلك (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك الاتمام للنعمة فى الماضى (يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ) فى المستقبل ، ومن هنا قيل :

كما أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

أو مثل هذا الاتمام البالىغ يتم نعمته عليكم ، وإفراد النعمة أما لأن المراد بها المصدر أو لظاهر أن ذلك بالنسبة إلى جناب الكبرياء شئ قليل . وقرأ ابن عباس (تم) بناء مفتوحة و (نعمته) بالرفع على الفاعلية واستناد التمام إليها على الاتساع ، وعنه أيضا رضى الله تعالى عنه (نعمه) بصيغة الجمع (لَعَلَّكُمْ تَسْلَبُونَ ٨١) أى إرادة أن تنظروا فيما أسغف عليكم من النعم فتعرفوا حق منعمها فتؤمنوا به تعالى وحده وتذروا ما كنتم به تشركون على أن الاسلام بمعناه المعروف أى رديف الايمان ، ويجوز أن يكون بمعناه اللغوى وهو الاستسلام والانقياد أى لعلمكم تستسلمون له سبحانه وتهادون لامره عز وجل ، وإماما كان فهو موضوع موضع سببه كما أشير إليه أو مكنى به عنه

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (تسلمون) بفتح التاء واللام من السلامة أى تشكرون فتسلمون من العذاب أو تنتظرون فيها فتسلمون من الشرك ، وقيل : تسلمون من الجراح بابسر تلك السرايل ، ولا بأس أن يفسر ذلك بالسلامة من الآفات مطلقا ليشمل آفة الحر والبرد ، والأقرب إلى معنى قراءة الجمهور التفسير الثانى • هذا وفى بعض الآثار أن أعرايا سمع قوله تعالى : (والله جعل لكم من يئوتكم سكنا) الى آخر الآيتين فقال عند كل نعمة : اللهم نعم فلما سمع قوله سبحانه : (لعلمكم تسلمون) اللهم هذا فلا تنزلت ﴿ فَأَنْ تَوَلَّوْا ﴾ فعل ماض على طريقة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وتوجيه الكلام إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تسلياً له عليه الصلاة والسلام أى فان داموا على التولى والاعراض وعدم قبول مالقى اليهم من البينات ﴿ فَأَمَّا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٨٢ ﴾ أى فلا يضرك لأن وظيفةك هى البلاغ الموضح أو الواضح وقد فعلته بما لا يزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب ، وقال ابن عطية : تقدير المعنى إن أعرضوا فاست بقادر على خلق الإيمان فى قلوبهم فاما عليك البلاغ لاختاق الإيمان ، وجوز أن يكون (تولاوا) مضارع حذف أحدى تاءيه وأصله تتولوا فلا تنفدت لكن قيل عليه : إنه لا يظهر حيث دارتباط الجزاء بالشرط الا بتكلف ولذا لم يلتفت اليه بعض المحققين ، وفى التعبير بصيغة التفعيل إشارة كما قيل إلى أن الفطرة الأولى داعية الى الاقبال على الله تعالى والاعراض لا يكون الا بنوع تكلف ومعالجة ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾ استئناف لبيان أن تولى المشركين واعراضهم عن الاسلام ليس اعدم معرفتهم نعمة الله سبحانه أصلاً فانهم يعرفونها أنها من الله تعالى ﴿ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا ﴾ بأفعالهم حيث لم يقدروا منعها بالعبادة فكأنهم لم يعبدوه سبحانه أصلاً وذلك كفران منزل منزلة الانكاره وأخرج ابن جرير ، وغيره عن مجاهد أنه قال : انكارهم إياها قولهم : ورثناها من آبائنا ، وأخرج هو وغيره أيضاً عن عون بن عبد الله أنه قال : إنكارهم إياها أن يقول الرجل : لولا فلان أصابنى كذا وكذا ولولا فلان لم أصب كذا وكذا وفى لفظ إنكارها إضافتها الى الاسباب ، وقيل : قولهم هى بشفاعة آلهتهم عند الله تعالى ، وحكى صاحب الغنيان يعرفونها فى الشدة ثم ينكرونها فى الرخاء ، وقيل : يعرفونها بقلوبهم ثم ينكرونها بألسنتهم • وأخرج ابن المنذر وغيره عن السدى أنه قال النعمة هنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورجح ذلك الطبرى أى يعرفون أنه عليه الصلاة والسلام نبى بالمعجزات ثم ينكرون ذلك ويجحدونه عناداً ، وفى لفظ ابن أبى حاتم أنه قال هذا فى حديث أبى جهل والاخنس حين سأل الاخنس أباجيل عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : هو نبىه ومعنى (ثم) الاستبعاد الانكار بعد المعرفة لأن حق من عرف النعمة الاعتراف بها وأداء حقها لا انكارها ، واستناد المعرفة والانكار المتفرع عليها الى ضمير المشركين على الاطلاق من باب استناد حال البعض الى الكل فان بعضهم ليسوا كذلك كما هو ظاهر قوله سبحانه : ﴿ وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ٨٣ ﴾ أى المنكرون بقلوبهم غير المعترفين بما ذكر ، والحكم عليهم بمطلق الكفر المؤذن بالكمال من حيث السكينة لا ينافى كمال الفرقة الأولى من حيث الكيفية كذا قيل ، وجوز أن يكون الاستناد السالف على ظاهره والمراد أن أكثرهم المنكرون الثابتون على كفرهم الى يوم يلقونه فالتعبير بالاكثر لعله تعالى أن منهم من يؤمن ، وقيل : المعنى وأكثرهم الجاحدون عناداً ، والتعبير بالاكثر إما لأن بعضهم لم يعرف الحق لتقصان عقله وعدم اهتدائه اليه أو لعدم نظره فى الأدلة نظراً يؤدى

الى المطلوب اولاً انه لم يقم عليه الحجة لكونه لم يصل الى حد المكلفين لصغره ونحوه وإما لانه يقام مقام الكل فتأمل *

(وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ جَمَاعَةً مِنَ النَّاسِ شَهِيدًا) يشهد لهم بالإيمان والطاعة وعليهم بالكفر والعصيان، والمراد به جأري ابن المنذر . وغيره عن قتادة نبي تلك الأمة (ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا) أى فى الاعتذار كما قال سبحانه : (هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ) والظاهر أنهم يستأذنون فى ذلك فلا يؤذن لهم ، ويحتمل أنهم لا استئذان منهم ولا إذن إذ لا حجة لهم حتى تذكر ولا عذر حتى يعتذر ، وقال أبو مسلم : المعنى لا يسمع كلامهم بعد شهادة الشهداء ولا يلتفت اليه كما فى قول عدى بن زيد :

فى سماع يأذن الشيخ له وحديث مثل ماذى مشار

وقيل : لا يؤذن لهم فى الرجوع الى دار الدنيا والاول مرئى عن ابن عباس وأبى العالية وثم للدلالة على أن ابتلاءهم بعدم الاذن المنهى عن الاقنات السكلى وذلك عندما يقال لهم : اخسئوا فيها ولا تكلمون أشد من ابتلائهم بشهادة الانبياء عليهم السلام فهى للتراخى الرتبى (وَلَا تُمْسِكُوا بِسُلُوكِكُمْ) أى لا يطلب منهم أن يزبلوا عتب ربهم أى غضبه بالتوبة والعمل الصالح إذا الآخرة دار الجزاء لادار العمل والرجوع الى الدنيا بما لا يكون ، وقول الزمخشري : أى لا يقال لهم : ارضوا ربكم تفسير باللازم ، وقيل : المعنى ولا يطلب رضاهم فى أنفسهم بالتطاف بهم من استعته كآعته إذا عطاها التبتى وهى الرضا وأبامكان فالمراد استمرار النفى لانتفى الاستمرار ، وانتصاب الظرف على ما قال الحوفى . وغيره محذوف تقديره اذكر وقدره بعضهم خرفهم وهو فى ذلك مفعول به ، وقيل : وهو نصب على الظرفية بمحذوف أى يوم نبعث يحق بهم ما يحق ، وقال الطبرى : هو معطوف على ظرف محذوف العامل فيه ينكرونها أى ثم ينكرونها اليوم ويوم نبعث من كل أمة شهيداً فيشهد عليهم ويكذبهم وليس بشئ . وتجري هذه الاحتمالات فى قوله تعالى : (وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ) أى الذى يستوجبونه بظلمهم وهو عذاب جهنم ، والمراد من الذين ظلموا الذين كفروا وكان الظاهر الضمير إلا أنه أقيم المظهر مقامه للنهى عليهم بما ذكر فى حيز الصلة وتعليق الرؤية بالعذاب للبالغة ، وقيل : المراد به جهنم نفسها مجازاً ، ويراد بضميره فى قوله تعالى : (فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ) معناه الحقيقى على سبيل الاستخدام وليس بذلك وهذه الجملة قيل : مستأنفة ، وقيل : جواب إذا بتقدير فهو لا يخفف لأن المضارع منبأ كان أو منفا إذا وقع جواب إذا لا يقترب بالفاء ، واستظهره ذلك أبو حيان ونقل عن الحوفى القول بأنه جواب وانه العامل فى «إذا» ثم قال : وقد تقدم لنا أن ما تقدم فاء الجواب فى غير أما لا يعمل فيما قبله وبيناً أن العامل فى «إذا» الفعل الذى يلها كسائر أدوات الشرط وإن كان ليس قولاً للجهر وتعب الخفاجى القول بالجوابية بأنه محتاج إلى ماممعت من التقدير وهو مع كونه خلاف الأصل مناف للغرض فى تغاير الجملتين فى النظم يعنى قوله تعالى : (ولا يخفف عنهم العذاب) وقوله سبحانه : (وَلَا تُمْسِكُوا بِسُلُوكِكُمْ) أى يملون وهو أن عدم التخفيف واقع بعد رؤية العذاب فلذا لم يؤت بجملة اسمية بخلاف عدم الامهال فانه ثابت لهم فى تلك الحالة اهـ

وفى كلام الزمخشري كما فى الكشف إشعار بأن الناصب المحذوف لإذا بغتهم وإنه هو الجواب حيث قال بعد أن بين وجه انتصاب اليوم وكذلك إذا رأوا العذاب بغتهم وثقل عليهم فلا يخفف عنهم ولا هم ينظرون كقوله تعالى : (بل تأتيتهم بغتة فتبهمهم) الآية ، وفيه إشعار أيضاً بان عدم التخفيف والانتظار يدل على اتقاله

ومباغتته كما صرح به في الآية الأخرى حيث أبت الاثنيان بغتة والبهت الذي هو الانتقال وزيادة ورتب عليه «فلا يستطيعون ردّها ولا هم ينظرون» ومثل هذه الغامضة عنده فافهم، وفي التفسير الكبير قال المتكلمون إن العذاب يجب أن يكون خالصاً عن شوائب النفع وهو المراد بقوله تعالى: (لا يخفف عنهم) ويجب أن يكون دائماً وهو المراد من قوله سبحانه: (ولا هم ينظرون) وفيه نظر.

﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ﴾ الذين كانوا يزعمونهم شركاء لله سبحانه وتعالى ويعبدونهم معه عز وجل، والمراد بهم كل من اتخذوه شريكاً له جل وعلا من صنم ووثن وشيطان وأدمى وملك وأضافهم إلى ضمير المشركين لهذا الاتخاذ، وقيل: أريد بهم معبوداتهم الباطلة كما تقدم، والإضافة إليهم لأنهم جعلوا لهم نصيباً من أموالهم وإنعامهم، واقتصر بعضهم على الأصنام ولعل التعميم أولى، وقال الحسن: شركاؤهم الشياطين شركوهم في الأموال والأولاد، وقيل: شركوهم في الكفر أى كفروا مثل كفرهم، وقيل: شركوهم في وبالدلك حيث حلّوهم عليه ﴿قَالُوا﴾ أى بالنسبتهم وقيل: ختم الله تعالى على أفواههم وانطق جوارحهم فقالت عنهم ﴿رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ﴾ أى نبيلهم ونظيمهم ولعلمهم قالوا ذلك طمعاً في توزيع العذاب بينهم. واعتراض بأنه لا يناسب تفسير الشركاء بالأصنام وفيه أنها تجي. على حالة يعقل معها عذابها فلا بأس في ذلك سواء فسرت الشركاء بالأصنام فقط أو بما يعمرها، وقال أبو مسلم: مقصودهم من ذلك إحالة الذنب على الشركاء ظناً منهم أن ذلك يتجهم من عذاب الله تعالى أو ينقص من عذابهم شيئاً.

وتعقبه القاضى بأنه بعيد لأن الكفار يعلمون علماً ضرورياً في الآخرة أن العذاب سينزل بهم ولا نصرة ولا فدية ولا شفاعة، وأورد نحوه على ما ذكرنا بناء على أنهم يعلمون علماً ضرورياً أيضاً أنه لا يعمل أحدهم من عذابهم شيئاً. وأجيب بأنه على تقدير تسليم حصول العلم الضروري لهم بذلك إذ ذاك يجوز أن يدهشوا فيفعلوا عن ذلك فيقولوا ما يقولون طامعين فيما ذكر وهو نظير قولهم: «ربنا خفف عنا يوماً من العذاب. يامالك ليقتض علينا ربك. ربنا أخرجنا نعمل صالحاً» إلى غير ذلك مما لهم علم ضرورى عند بعضهم بأنه لا يكون. وقيل: إن القوم مع علمهم بأن ما يرجونه ويطمعون فيه لا يحصل لهم أصلاً وعدم غفلتهم عن ذلك تغلبهم أنفسهم بمقتضى الطبيعة الشدة ما هم فيه واليأاذ بالله تعالى حتى تعلق آمالها بالحال، وقيل: قالوا ذلك اعترافاً بأنهم كانوا مخطئين في عبادتهم. وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: «من دونك» وفيه تأمل. نعم قوله تعالى: ﴿قَالُوا﴾ أى

شركائهم ﴿إِلَهُمُ الْقَوْلَ لَكُمْ كَذُوبُونَ ٨٦﴾ أظهر ملامة للاول فإن تكذيبهم إياهم فيما قالوا ظاهر في كونه للدافعة والتخلص عن غائلة مضمونه والظاهر أن التكذيب راجع إلى دعوى أنهم كانوا يعبدونهم أو يطيعونهم من دون الله تعالى ومرادهم على ما قيل: أنكم ما عبدتمونا حقيقة وإنما عبدتم أشياء تصورتوها بأذهانكم الفاسدة وزعمتم أنها هاتيك الأشياء وهيات هيات ليس بيننا وبينها جهة جامعة ولا علاقة نافعة، وقيل: إنما كذبوهم وقد كانوا يعبدونهم لأن الأولان ما كانوا راضين بعبادتهم لهم فكان عبادتهم تكن عبادة لهم كما قالت الملائكة عليهم السلام: «بل كانوا يعبدون الجن» يعنون أن الجن هم الذين كانوا راضين بعبادتهم لا نحن، والشياطين وإن كانوا راضين بعبادتهم لهم لكنهم لم يكونوا حاملين لهم على وجهه القسر

والإلجام بما قال إبليس : (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) فكانهم قالوا : ما عبدتمونا حقيقة وإنما عبدتم أهواءكم ، وقيل : يجوز أن يكون الشياطين كاذبين في اخبارهم بكذب من عبدهم بما كذب إبليس عليه اللعنة في قوله : (أني كُفرت بما أشركتوني من قبل) وجوز أن يكون التكذيب راجعا إلى أنهم شركاء لله سبحانه لا إلى أنهم كانوا يعبدونهم ومرادهم تنزيه الله جل وعلا عن الشريك في ذلك الموقف ، وخص هذا بعضهم بتقدير ارادة الشياطين من الشركاء فانهم ، والظاهر أن قائل هذا جميع الشركاء ولا يمنع من ذلك تفسيره بما يعم الاصنام اذ لا بعد في أن ينطقها الله تعالى الذي أنطق كل شيء . بذلك ، وجوز على التعميم أن يكون القائل بعضهم وهو من يعقل منهم ؛ وكان الظاهر - فقالوا لهم انكم لكاذبون - الا انه عدل إلى ما في النظم الكريم للإشارة إلى أنهم قالوا ذلك لهم على وجه الافصاح بحيث يدرك ويمتاز عن غيره ، وفيه من الاشعار بالحرص على تكذيبهم ما فيه ، ويؤيد ذلك تأكيدهم الجملة الدالة على تكذيبهم أتم تأكيدهم ، وهي في موضع البديل من القول بما قال الإمام أي ألقوا اليهم انكم لكاذبون ﴿ وَالْقَوَا ﴾ أي الذين أشركوا ، وقيل : هم وشركائهم جميعا ، والا كثرون على الأول ﴿ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ تَذُكَّرُ ﴾ الاستسلام والانقياد لحكمه تعالى العزيز الغالب بعد الإباء والاستكبار في الدنيا فلم يكن لهم إذ ذاك حيلة ولا دفع . وروى يعقوب عن أبي عمرو أنه قرأ (السلام) باسكان اللام ، قرأ مجاهد السلام بضم السين واللام ﴿ وَوَصَّلَ عَنْهُمْ ﴾ ضاع ، بطل ﴿ مَا كَانُوا يَفْقَهُونَ ۝٨٧ ﴾ من ان الله سبحانه شركاء وانهم ينصرونهم ويشفعون لهم حين سمعوا ما سمعوا •

هذا ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ * (ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم يرميهم يشركون) بنسبة ذلك إلى غيره سبحانه ورؤيته منه (ليكفروا بما آتيناهم) من النعمة بالغفلة عن منعهم (فتمتعوا فسوف تعلمون) وبذلك أوصف تعلمون بظهور التوحيد أن لا تأثير لغيره تعالى في شيء . (ويجعلون ما لا يعلمون) فيعتقدون فيه من الجهالات ما يعتقدون وهو السوى (نصيبا مما رزقناهم) فيقولون هو أعطاني كذا ولولم يعطني لكان كذا (وان لكم في الانعام لعلبة لتسقيكم بما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) الإشارة فيه على ما في أسرار القرآن إلى ما تشربه الأرواح مما يحصل في المقول الصافية بين النفس والقلب من زلال بحر المشاهدة وهناك منازل اعتبار المعتمرين ، والإشارة في قوله تعالى : (ومن ثمرات النخيل والعناب اتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) على ما فيه أيضا إلى ما اتخذته الأرواح والاسرار من ثمرات نخيل القلوب وأعقاب المقول من خمر المحبة والانس الآخذة بها إلى حضيرة القدس :

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت إليه الروح واتمشع الجسم

(وأوحى ربك إلى النحل) قيل أي نحل الأرواح (أن اتخذ من الجبال) أي جبال أنوار الذات (بيوتا) مقارلتسكنين فيها (ومن الشجر) أي ومن أشجار أنوار الصفات (وما يعرشون) أنوار عروش الافعال (ثم طي من كل الثمرات) أي من ثمرات تلك الاشجار الصافية ونور بها . الانوار الذاتية وازهار الانوار الافعالية (فاسلكي سبل ربك) وهي صحاري قدسه تعالى وبراري جلاله جل شأنه (ذللا) منقادا لما أمرت به (يخرج من بطونها شراب) وهو شراب معرفته تعالى بقدم جلاله وعز بقاءه وتقديسه ذاته سبحانه (يختلف

ألوانه) باختلاف الثمرات (فيه شفاء للناس) لكل مريض المحبة وسقيم الالفة ولديغ الشوق ، وقيل : الإشارة بالنحل إلى الذين هم في مبادئ السلوك من أرباب الاستعداد ، ومن هنا قال الشيخ الأكبر قدس سره في مولانا ابن الفارض قدس سره حين سئل عنه : نخلة تدندن حول الحمى أمرهم الله تعالى أولا أن يتخذوا مقارن العقائد الدينية التي هي كالجبال في الرسوخ والثبات ومن العبادات الشرعية التي هي كالشجر في التشعب ومن المعاملات المرضية التي هي كالعروش في الارتفاع ثم يسلكوا سبله سبحانه وطرقه الموصلة إليه جل شأنه من تهذيب الباطن والمراقبة والمكر ونحو ذلك متذللين خاضعين غير معجبين ، وفي ذلك إشارة إلى أن السلوك إنما يصبح بعد تصحيح العقائد ومعرفة الأحكام الشرعية ليكون السالك على بصيرة في أمره والافو من ركب متن عمياء وخطب خطب عشواء ، ومتى سلك على ذلك الوجه حصل له الفوز بالمطلوب وتفجرت ينابيع الحكمة من قلبه وصار ما يقذف به قلبه كالعسل شفاء من علل الشهوات وأمراض النفس لاسيما مرض التنبط والتكاسل عن العبادة وهو المرض البلغمي وقال أبو بكر الوراق : النخلة لما اتبعت الأمر وسلكت سبل ربها على ما أمرت به جعل لها بها شفاء للناس كذلك المؤمن إذا اتبع الأمر وحفظ السر وأقبل على ربه عز وجل جعل رؤيته وكلامه ومجالسته شفاء للخلق فمن نظر إليه اعتبر ومن سمع كلامه اتعظ ومن جالسه سعد انتهى . وفي الآية إشارة أيضا إلى أنه تعالى قد يودع الشخص الخفير الشيء العزيز فانه سبحانه أودع النحل وهي من أحقر الحيوانات وأضعفها العسل وهو من ألد المذوقات وأحلاها فلا يبغي التقيد بالصور والاحتجاب بالهيات ، وفي الحديث « رب أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله تعالى لأبره » وعن يعسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) قيل : الإشارة فيه إلى تفاوت أرزاق السالكين فرزق بعضهم طاعات ، وبعض آخر مقامات وبعض حالات وبعض مكاشفات وبعض مشاهدات وبعض معرفة وبعض محبة وبعض توحيد إلى غير ذلك ، وذكروا أن رزق الأشباح العبودية ورزق الأرواح رؤية أنوار الربوبية ورزق العقول الأفكار ورزق القلوب الأذكار ورزق الأسرار حقائق العلوم الغيبية المسكوشة لها في مجالس القرب ومشاهدة الغيب (فلا تضربوا الله الأمثال) لتقدسه تعالى عن الاوهام والاشارات والمبارات وتنزهه سبحانه عن درك الخليفة فان الخلق لا يدرك الا خلقا ، ولذا قال على كرم الله تعالى وجهه : انما تحد الادوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها فلا يعرف الله تعالى الا الله عز وجل وعلل النهي بقوله تعالى : (إن الله يعلم وأتم له تعلمون) (ضرب الله مثلا عبدا ملوكا) محبا لغير الله تعالى ولا شك أن المحب أمير بيد المحبوب لا يقدر على شيء لانه مقيد بوثاق المحبة (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) فجعلناه محبا لنا مقبلا بقلبه علينا متجردا عما سوانا وآتيانه من لدنا علما (فهو ينفق منه سرا) وذلك من النعم الباطنة (وجهرا) وذلك من النعم الظاهرة (وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم) لا استعداد فيه للخطب وهو مثل المشرك (لا يقدر على شيء) لعدم استطاعته وقصور قوته لانه لا استعداد له (وهو كل على مولاه) لعجزه بالطبع عن تحصيل حاجة (أينما يوجهه) لآيات بخير (لعدم استعداده وشرارته) بالطبع فلا يناسب إلا الشر الذي هو العدم (هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل) وهو الموحد القائم بالله تعالى الفاني عن غيره ، والعدل على ما قيل : ظل الوحدة في عالم الكثرة (وهو على صراط مستقيم) صراط العزيز الحميد الذي عليه خاصته تعالى من أهل البقاء بعد الفناء الممدود على نار الطبيعة لأهل الحقيقة يمررون عليه كالبرق اللامع (والله غيب السموات والأرض) علم مراتب الغيوب أو ما غاب من حقيقتيها أو ما خفي فيها من أمر

القيامة الكبرى (وما أمر الساعة) أى القيامة الكبرى بالقياس إلى الامور الزمانية (الاكلع البصر أو هو أقرب) وهو بناء على التمثيل والافتقار قيل : إن أمر الساعة ليس بزمانى وما كان كذلك يدركه من يدركه لافى الزمان (إن الله على كل شئ قدير) ومن ذلك أمر الساعة (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) الآية ، قال في أسرار القرآن : أخبر سبحانه أنه أخرجهم من بطون الاقدار وأرحام العدم وأصلاص المشيئة على نعمت الجهل لا يعلمون شيئاً من أحكام الربوبية وأمور العبودية وأوصاف الازل فالبسهم إجماعاً من نور سمعه وكساهم ابصاراً من نور بصره وأودع في قلوبهم علوم غيبته لعلمهم يشكروته انتهى . وهو ظاهر فى أن المراد بالافتدة القلوب •

وذكر بعض من أدركناه من المرتاضين فى كتابه الفوائد وشرحه أن مشاعر الانسان الصدر، والمراد به الخيال والنفس السكية التى هى محل الصور العلية كلية أو جزئية فهو محل العلم المقابل للجهل، والقلب وهو محل المعانى واليقين بالنسب الحكيمية ويقابله الشك والريب، والفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجرد عن جميع الصور والنسب والاضااع والإشارات والجهات والاقوات ويقابلها الانكار وهو أعلى المشاعر ، ونور الله تعالى المشار اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » وهو الوجود لانه الجهة العليا من الانسان أعنى وجهه من جهة ربه وبه يعرف الله تعالى وهو فى الانسان بمنزلة الملك فى المدينة والقلب بمنزلة الوزير له انتهى ، وله أيضا كلام فى الام وكذا فى الاب غير ما ذكره ، وذلك أنه يطلق الاب على المادة والام على الصورة ، وزعم أن قول الصادق رضى الله تعالى عنه بان الله تعالى خلق المؤمنين من نوره وصيغهم فى رحمته فالؤمن أخو المؤمن لايه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة إشارة الى ذلك وأن ما اصطلم عليه المتقدمون والحكماء من أن الاب هو الصورة والام هى المادة وأن الصورة اذا نكحت المادة تولد عنهما الشئ توهمهما منهم أن النشور والخلق فى بطن المادة بعيد من جهة المناسبة الى آخر ما قال قفطن وإياك أن تعدل عن الطريق السوى (ألم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء) فيه إشارة الى تسخير طير القوى الروحانية والنفسانية من الفكر والعقل النظرى والعملى بل الوهم والتخيل فى فضاء عالم الأرواح (ما يسكنن) من غير تعلق بمادة ولا اعتماد على جسم ثقيل (الا الله) عز وجل (والله جعل لكم مما خاق ظلالا) وهو ما يستظل به من وهج نار الحاجة فإماء ظل للعطشان والطعام ظل للجيعان (١) وكل ما يقوم بحاجة شخص ظل له ، وفى الخبر السلطان ظل الله تعالى فى الارض أبوى اليه كل مظلوم ، وقيل : الظلال الأولياء يستظل بهم المريدون من شدة حر الهجران وبأوون اليهم من قهر الطغيان ، وقد يؤل قوله تعالى : (وجعل لكم من الجبال اكنانا) بنحو هذا فما أشبه الأولياء بالجبال (وجعل لكم سرايل تقيكم الحر) فيه إشارة الى ما جعل للعارفين من سرايل روح الانس لثلا يحترقوا بنيران القدس وأشار تعالى بقوله جل جلاله : (وسرايل تقيكم بأسكم) الى ما من به من المعرفة والحجة ليدفع بذلك كيد الشياطين والنفس (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلبون) تنقادون لأمره سبحانه فى العبودية وتخضعون لمر الربوبية ، قال ابن عطاء : تمام النعمة السكون الى المنعم ، وقال حدون : تمامها فى الدنيا المعرفة وفى الآخرة الرؤية ، وقال أبو محمد الحريرى : تمامها خلق القلب من الشرك الخفى وسلامة

النفس من الرياء والسمعة (يعرفون نعمة الله) وهي هداية النبي أو وجوده بقوة الفطرة (ثم يشكرونها) لعنادهم وغلبة صفات نفوسهم (وأكثرهم الكافرون) لشهادة فطرهم بحقيقته (ويوم نبعث من كل أمة شهيداً ثم لا يؤذن للذين كفروا) في الاعتذار عن التخلف عن دعوته اذ لا عذر لهم (ولاهم يستعتبون) لأنهم قد حق عليهم القول بمقتضى استعدادهم نسأل الله تعالى العفو والعافية (والقوا إلى الله يومئذ السلم) قيل: هذا في الموقف الثاني حين تضعف غواشي أنفسهم المظلمة وترق حجبا الكشافة وأما في الموقف الأول حين قوة هيات الرذائل وشدة شكيمة النفس في الشيطنة فلا يستسلمون كما يشير إليه قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم) وقيل: المستسلمون ببعض والخالفون ببعض فافهم والله تعالى أعلم.

(الَّذِينَ كَفَرُوا) في أنفسهم (وَصَدُّوا) غيرهم (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) يمنع من يريد الاسلام عنه وبحمل من استخفوه على الكفر فالصد عن السبيل أعم من المنع عنه ابتداء وبقاء كذا قيل: والظاهر الأول، والظاهر أن الموصول مبتدا وقوله تعالى: (زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ) خبره، وجوز ابن عطية كون الموصول بدلا من فاعل (يفترون) ويكون (زدناهم) مستأنفاً، وجوز بعضهم كون الأول نصبا على الذم أو رفعا عليه فيضمر الناصب والمبتدا وجوبا و(زدناهم) بحاله، وهذه الزيادة إما بالشدة أو بنوع آخر من العذاب والثاني هو المأثور، فقد أخرج ابن مردويه. والخطيب (١) عن البراء أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال: «عقارب أمثال النخل الطوال ينهشونهم في جهنم» وروى نحوه الحاكم وصححه. والبيهقي. وغيره عن ابن مسعود.

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال: إن أهل النار إذا جزعوا من حرها استغاثوا بضحاح في النار فاذا أتوه تلقاهم عقارب كأنهن البغال الدهم وأفاعي كأنهن البخاتي فضرهم فذلك الزيادة، وعن ابن عباس أنها أنهار من صفر مذاب يسيل من تحت العرش يمدبون بها، وعن الزجاج يخرجون من حر النار إلى الزمهرير فيبادرون من شدة برده إلى النار (بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ ۝ ٨٨) متعلق بزدناهم - أي زدناهم عذاباً فوق العذاب الذي يستحقونه بكفرهم بسبب استمرارهم على الفساد وهو الصد عن السبيل، وجوز أن يفسر ذلك بما هو أعم من الكفر والصد، والمعنى زدناهم عذاباً فوق عذابهم الذي يستحقونه بمجرد الكفر والصد بسبب استمرارهم على هذين الأمرين القبيحين، ووجه ذلك أن البقاء على المعصية يومين مثلاً أقبح من البقاء عليها يوماً وثلاثة أيام أقبح من البقاء يومين وهكذا، ومن هنا قالوا: الإصرار على الصغيرة كبيرة، وقيل: إن أهل جهنم يستحقون من العذاب مرتبة مخصوصة هي ما يكون لهم أول دخولها والزيادة عليها لإغاي لحفظها إذ لو لم ترد لألفوها وطابت أنفسهم بها لكن وضع يده في ماء حار مثلاً فانه يجد أول زمان وضعها ما لا يجده بعد مضي ساعة وهو كما ترى (وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ) وهو كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نبيهم الذي بعث

فيهم في الدنيا، ومعنى كونه (من أنفسهم) أنه منهم، وذلك ليكون أقطع للمعذرة ولا يرد لوط عليه السلام فانه لما تأهل فيهم وسكن معهم عد منهم أيضاً، وقال ابن عطية: يجوز أن يبعث الله تعالى شهداء من الصالحين مع الانبياء عليهم السلام، وقد قال بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم: إذا رأيت أحداً على معصية فانه فان

أطاعك والا كنت شهيدا عليه يوم القيامة، وذكر الامام في الآية قولين الاول أن كل نبي شاهد على قومه كما تقدم، والثاني إن كل قرن وجمع يحصل في الدنيا فلا بد أن يحصل فيهم من يكون شهيدا عليهم ولا بد أن لا يكون جائز الخطأ والالاتحاج إلى آخر وهكذا في ارم التسلسل، ووجد الشهيد كذلك في عصر النبي ﷺ ظاهر وأما بعده فلا بد في كل عصر من اقوام تقوم الحجة بقولهم وهم قائلون مقام الشهيد المعصوم، ثم قال: وهذا يقتضى أن يكون اجماع الامة حجة انتهى، وإلى أنه لا بد في كل عصر ممن يكون قوله حجة على أهل عصره ذهب الجبائي واكثر المعتزلة، قال الطبرسي في مجمع البيان: ومذهبهم يوافق مذهب اصحابنا يعني الشيعة وإن خالفه في أن ذلك الحجة من هو. وأنت تعلم أن الاستدلال بالآية على هذا المطلب ضعيف، وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من محله وقال الاصم: المراد بالشهيد أجزاء من الانسان، وذلك أنه تعالى ينطق عشرة أجزاء منه وهى الاذنان والعينان والرجلان واليدان والجلد واللسان فتشهد عليه لأنه سبحانه قال في صفة الشهيد من أنفسهم. وتعقبه القاضى. وغيره بأن كونه شهيدا على الامة يقتضى أن يكون غيرهم. وايضا قوله تعالى: (من كل أمة) بأبى ذلك إذ لا يصح وصف أحد الاعضاء بأنها من الامة؛ وايضا مقابلة ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَجِئْنَاكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ﴾ يبعد ما ذكرنا لا يخفى، والمراد بهؤلاء أمته ﷺ عند أكثر المفسرين، ولم يستبعد أن يكون المراد بهم ما يشمل الحاضرين وقت النزول وغيرهم إلى يوم القيامة فإن أعمال أمته عليه الصلاة والسلام تعرض عليه بعد موته * فقد روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «حياتي خير لكم تحذرون ويحدث لكم وعناتي خير لكم تعرض علي أعمالكم فما رأيت من خير حمدت الله تعالى عليه وما رأيت من شر استغفرت الله تعالى لكم» بل جاء أن أعمال العد تعرض على أقاربه من الموتى، فقد أخرج ابن أبي الدنيا عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تقصصوا أفعالكم على أنفسكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من الاموات فإن كان خيرا استبشروا وإن كان غير ذلك قالوا: اللهم لا تمتهم حتى تهديهم كما هديتنا» وأخرجه أبو داود من حديث جابر بزيادة «وألهمهم أن يعملوا بطاعتك» * وأخرج ابن أبي الدنيا عن أبي الدرداء أنه قال: «إن أعمالكم تعرض على موتاكم فيسرون ويسأون» فكان أبو الدرداء يقول عند ذلك: اللهم إني أعوذ بك أن يميتنى خالى عبدالله بن رواحة إذا لقيت به يقول ذلك في سجوده. والنبي ﷺ لأمته بمنزلة الوالد بل أولى، ولم أقف على عرض أعمال الامم السابقة على أنبيائهم بعد الموت ولم أر من تعرض لذلك لانفيا ولا اثباتا، فإن قيل: إنها تعرض فأمر الشهادة بما لا غبار عليه في نبي لم يبعث في أمته بعد خلوعه عنه نبي آخر، وإن قيل: إنها لا تعرض احتاج أمر الشهادة إلى الفحص عن وجود أمر يفيد العلم المصحح لها والالتزام أن الشهيد ليس هو النبي وحده كما سمعت فيما سبق، ثم إن حديث العرض على نبينا عليه الصلاة والسلام بشكل عليه حديث «ليأذن عن الحوض أقوام» الخبر، وقد ذكر ذلك المناوى ولم يجب عنه، وقد أجبت عنه في بعض تعليقاتي فتأمل، وقيل: المراد بهم شهداء الامم وهم الانبياء عليهم السلام لعلهم عليه الصلاة والسلام بعقائدهم واستيجماع شرع لقواعدهم لا الامة لأن كونه صلى الله تعالى عليه وسلم شهيدا على أمته علم ما تقدم فالآية مسوقة لشهادته عليه الصلاة والسلام على الانبياء ﷺ فتخلو عن التكرار. ورد بأن المراد بشهادته عليه الصلاة والسلام على أمته تزكيت وتعديله لهم بعد أن يشهدوا على تبليغ الانبياء عليهم السلام حسبا علموه من كتابهم

وهذا لم يعلم مأمرا ليكون تكرارا وهو الوارد في الحديث ، وقد ذكره غير واحد في تفسير قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمم وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) و (على) لأمضة فيها وإن ضرت فالضرر مشترك . نعم لم يفهم ما قبل شهادة هذه الآية على تباعج الانبياء عليهم السلام ليظهر كون هذه الشهادة للتركية كما في آية البقرة ، ولعل الامر في ذلك سهل . وفي ارشاد العقل السليم أن قوله تعالى : (ويوم نبعث) تكرير لما سبق ثنية للتهديد ، والمراد هؤلاء الامم وشهداؤهم ، وإثار لفظ المجيء على البعث ليكمال العناية بشأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع انتهى . وتعقب بأن حمل (هؤلاء) على ما ذكر خلاف الظاهر ، وجوز أن يكون إثارة المجيء على البعث للايدان بالمغايرة بين الشهادتين بناء على أن شهادته صلى الله تعالى عليه وسلم على امته للتركية ولا كذلك شهادة سائر الانبياء عليهم السلام على اممهم * والظرف معمول لمخدوف كما مر ، والمراد به يوم القيامة ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ الكمال في الكتابة الحقيقية بأن يخص به اسم الجنس ، وهذا على ما في البحر - استئناف اخبار وليس داخلا مع ما قبله لاختلاف الزمانين * وجوز غير واحد كونه حالا بتقدير قد ، وذكر بعض الافاضل أن قوله تعالى : (وجئنا بك) الخ إن كان كلاما مبتدأ غير معطوف على قوله سبحانه : (نبعث) و (شهيدا) حالا مقدرة فلا اشكال في الحالية وإن كان عطفيا عليه ، والتعبير بالماضي لما عرف في امثاله ، فضمون الجملة الحالية متقدم بكثير فلا يتمشى التأويل الذي ذكره في تصحيح كون الماضوية حالا هنا ، ففي صحة كونه حالا كلام إلا أن يبنى على عدم جريان الزمان عليه سبحانه وتعالى . وتعقب بأنه ليس شئ لأن قوله سبحانه : ﴿ تَبَيَّنَا لَكُلِّ شَيْءٍ ﴾ يدخل فيه العقائد والقواعد بالدخول الاولى ، وذلك مستمر إلى البعث وما بعده ، ولا حاجة إلى ما قبل من أن المعنى بحيث أو بحال أنا كنا نزلنا عليك وتلك الحجة ثابتة له سبحانه وتعالى إلى الابد انتهى ، وفيه نظره .

وزعم بعضهم أن الجملة حال من ضمير الرفع في الفعل العامل في الظرف أى خوفهم ذلك اليوم وقد نزلنا عليك الكتاب ، وهو كما ترى والأسلم الاستئناف ، والتبيان مصدر يدل على التكثير على ما روى ثعلب عن الكوفيين . والمبرد عن البصريين ، قال - لامة الانبارى في شرح المقامات : كل ماورد من المصادر عن العرب على تفعال فهو يفتح التاء الالفاظتين وهما تبيان وتلقا ، وقال ابن عطية . هو اسم وليس بمصدر ، وهذه الصيغة أيضا في الاسماء قليلة ، فعن ابن مالك أنه قال في نظم الفرائد : جاء على تفعال بالكسر وهو غير مصدر رجل تكلام وتلقام وتلعاب وتمساح للكذاب وتضراب للناقة القرية بضراب الفحل وتراد لبيت الحمام وتلقاف لثوبين ملفوفين وتجفاف لما تجمل به الفرس وتواء لجزء ماض من الليل وتنبال للقصير اللثيم وتشعار وتبراك لموضعين ، وزاد ابن جعوان تمثال وتيفاق لموافقة اهللال ، واقتصر أبو جعفر النحاس في شرح المعلقات على اقل من ذلك فقال : ليس في كلام العرب على تفعال الاربعة اسماء وخامس مختلفت فيه يقال تبيان ويقال لقلادة المرأة تقصار وتشعار وتبرك والخامس تمساح وتمسح أكثر وافصح انتهى ، والمعروف أن (تبيان) مصدر وليس باسم وإن قيل : إنه قول أكثر النحويين ، وجوز الزجاج فيه الفتح في غير القرآن ، والمراد من (كل شئ) على ماذهب اليه جمع ما يتعلق بأمور الدين أى بيانا بليغا لكل شئ . يتعلق بذلك ومن جملة أحوال الامم مع انبيائهم عليهم السلام ، وكذا ما أخبرت به هذه الآية من بعث الشهداء وبعثه عليه الصلاة والسلام ، فانتظام

الآية بما قبلها ظاهر ، والدليل على تقدير الوصف المخصص للشيء المقام وأن بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما هي لبيان الدين ، ولذا أجيب السؤال عن الالهة بما أجيب ، وقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » وكون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار أن فيه نصاً على البعض وحالة للبعض الآخر على السنة حيث أمر باتباع النبي ﷺ ، وقيل فيه : (وما ينطق عن الهوى) وحذاء على الاجماع في قوله سبحانه : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية فإنها على ما روى عن الشافعي وجماعة دليل الاجماع ، وقد رضى صلى الله تعالى عليه وسلم لآمته باتباع اصحابه حيث قال عليه الصلاة والسلام : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ) وقد اجتهدوا وقاسوا ووطؤا طرق الاجتهاد فكانت السنة والاجماع والقياس مستندة إلى تبيان الكتاب ، وقال بعض : (كل) للتكثير والتفخيم كما في قوله تعالى : (تدمر كل شيء بأمر ربها) إذ يأتي الاحاطة والتعميم ما في التبيان من المبالغة في البيان وأن من أمور الدين تخصيصاً لا يقتضيه المقام . ورد الثاني بما سمعت آنفاً ؛ والاوّل بأن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية كما قيل في قوله تعالى : (وما ربك بظلام للعبيد) إنه من قولك : فلان ظالم لعبده وظلام لعميده ، ومنه قوله سبحانه : (وما للظالمين من انصار) وقال بعضهم : لكل من القولين وجهة والمرجح للاوّل ابقاء . (كل) على حقيقتها في الجملة ، وتعقب بأنه يرجع الثاني ابقاء (شيء) على العموم وسلامته من التقدير الذي هو خلاف الاصل ومن المجاز على قول : نعم ذهب أكثر المفسرين إلى اعتبار التخصيص وروى ذلك عن مجاهد *

وقال الجلال المحلى في الرد على من لم يجوز تخصيص السنة بالكتاب : إنه يدل على الجواز قوله تعالى : (وزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) وإن خص من عمومها ما خص بغير القرآن ، وتوجه كونه تبياناً لكل ما يتعلق بالدين بما تقدم هو الذي يقتضيه كلام غير واحد من الاجلة ، فمن الشافعي رضى الله تعالى عنه أنه قال مرة بمكة : سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقليل له : ماتقول في الحرم الزبور ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وحدثننا سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير عن ربي عن حراش عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » وحدثننا سفيان عن مسعر بن كدام عن قيس بن مسلم عن طارق ابن شهاب عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه أمر بقتل الحرم الزبور ، وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشيات والمتوشحات والمتنصصات والمتفلجات للحسن المنفريات خلق الله تعالى » فقالت له امرأة في ذلك فقال : مالى لا لعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : لقد قرأت ما بين اللوحين فا وجدت فيه ماتقول فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قالت : بلى . قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه * وذهب بعضهم إلى ما يقتضيه ظاهر الآية غير قائل بالتخصيص ولا بأن (كل) للتكثير فقال : ما من شيء من أمر الدين والدنيا لا يمكن استخراجه من القرآن وقد بين فيه كل شيء يابانا بليغا واعتبر في ذلك مراتب الناس في الفهم فرب شيء يكون يابانا بليغا القوم ولا يكون كذلك لآخرين بل قد يكون يابانا لواحد ولا يكون يابانا لآخر فضلا عن كون البيان بليغا أو غير بليغ وليس هذا الالتفات قوى البصائر ، ونظير ذلك اختلاف مراتب الاحساس لثفاوت قوى الابصار ، وقيل : معنى كونه تبياناً أنه كذلك في نفسه وهو لا يستدعى وجود مبین

له فضلا عن تشارك الجميع في تحقق هذا الوصف بالنسبة اليهم بأن يفهموا حال كل شيء منه على اتم وجه ، ونظير ذلك الشمس فانها منيرة في حد ذاتها وإن لم يكن هناك مستنير او ناظر ، ويغني عن هذا الاعتبار اعتبار أن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية ، ويؤيد القول بالظاهر أن الشيخ الأكبر قدس سره وغيره قد استخرجوا منه مالا يحصى من الحوادث الكونية . وقد رأيت جدولا حرفيا منسوبا إلى الشيخ كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل المحشر ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل الجنة ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل النار وكل ذلك على ما يزعمون مستخرج من الكتاب الكريم ، ومثل هذا الجفر الجامع المنسوب إلى أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه فانهم قالوا : إنه جامع لما شاء الله تعالى من الحوادث الكونية وهو أيضا مستخرج من القرآن العظيم .

وقد نقل الجلال السيوطي عن المرسى أنه قال : جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة الا المتكلم به ثم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خلا ما استأثر به سبحانه ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة وأعلامهم مثل الخلفاء الاربعة ومثل ابن عباس وابن مسعود حتى قال الأول : لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب الله تعالى ثم ورث عنهم التابعون لهم باحسان ثم تقاصرت المهموم وفترت العزائم وتضاد أهل العلم وضعفوا عن حل ما حمله الصحابة والتابعون من علومه وسائر فنونه فنوعوا علومه وقامت كل طائفة بفن من فنونه ، وقيل : لا يخلو الزمان من عارف بجميع ذلك وهو الوارث المحمدي ويسمى الغوث وقطب الاقطاب والمظهر الاثم ومظهر الاسم الاعظم الى غير ذلك ، ويرد على هؤلاء القائلين حديث التأثير وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وأجيب بأنه يحتمل أن يكون ذلك منه ﷺ قبل نزول ما يعلم منه عليه الصلاة والسلام حال التأثير ، ويحتمل أن يكون بعد النزول وقال ذلك ﷺ قبل الرجوع اليه والنظر فيه ولو رجع ونظر لعلم فوق ما عدوا فأعليتهم بأمور دنياهم انما جاءت ليكون عليهم بذلك لا يحتاج الى الرجوع والنظر وعلمه عليه الصلاة والسلام يحتاج الى ذلك وهذا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم « لو استقبلت ما استدبرت لما سقت الهدى » مع أن سوق الهدى من الأمور الدينية ، وقد قالوا : إن القرآن العظيم تبيان لها ، وهذا يرد عليهم لولا هذا الجواب فتأمل فالبحث بعد غير خال عن القيل والقال ، وقال بعضهم : إن الأمور إما دينية أو دنيوية والدنيوية لا اهتمام للشوارع بها اذ لم يعمت لها والدينية إما أصلية أو فرعية والاهتمام بالفرعية دون الاهتمام بالأصلية فان المطلوب أولا بالذات من بعثة الانبياء عليهم السلام هو التوحيد وما أشبهه بل المطلوب من خلق العباد هو معرفته تعالى كما يشهد له قوله سبحانه : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) بناء على تفسير كثير العبادة بالمعرفة ، وقوله تعالى في الحديث القدسي المشهور على الاسنة المصحح من طريق الصوفية : « كنت كثرًا مخفيا فاحييت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » والقرآن العظيم قد تكفل ببيان الأمور الدينية الأصلية على أتم وجه فليكن المراد من (كل شيء) ذلك ، ولا يحتاج هذا الى توجيه كونه تبيانا الى ما احتاج اليه حل (كل شيء) على أمور الدين مطلقا من قولنا : إنه باعتبار أن فيه نصا على البعض وحالة للبعض الآخر على السنة الخ ، واختار بعض المتأخرين ان (كل شيء) على ظاهره إلا أن المراد بالتبيان التبيان على سبيل الاجمال وما من شيء الا بين في الكتاب حاله اجمالا ، ويمكن في ذلك بيان بعض أحواله والمبالغة باعتبار الكمية لا الكيفية على ما علمت سابقا ، ولو حل التبيان على

ما يعم الاجمال والتفصيل مع اعتبار مراتب المئين لهم واعتبر التوزيع جاز أيضا فليدبر ، ونصب (تيانا) على الحال كما قال أبو حيان هـ

وجوز أن يكون مفعولا من أجله أى نزلنا عليك الكتاب لأجل التبيان ﴿ وَهَدَى رَحْمَةً ﴾ للجميع بقرينة قوله تعالى : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وحرمان الكفرة من جهة تقريرهم ﴿ وَبَشَّرَ الْمُسْلِمِينَ ٨٩ ﴾ خاصة ، وجوز صرف الجميع لهم لأنهم المتفعلون بذلك أولانه الهداية الدلالة الموصلة والرحمة الرحمة التامة هـ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ ﴾ أى فيما نزل عليك تيانا لكل شئ ، وإثار صيغة الاستقبال فيه وفيما بعده لإفادة التجدد والاستمرار ﴿ بِالْعَدْلِ ﴾ أى بمراعاة التوسط بين طرفي الافراط والتفريط ، وهو رأس الفضائل كلها يندرج تحته فضيلة القوة العقلية الملكية من الحكمة المتوسطة بين الجبروتة والبلاهة ، وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من العفة المتوسطة بين الخلاعة والجور ، وفضيلة القوة الغضبية السبعة من الشجاعة المتوسطة بين الثور والجبن هـ فمن الحكم الاعتقادية التوحيد المتوسط بين التطيل ونفى الصنائع كما تقوله الدهرية والتشريك كما تقوله الثنوية والوثنية ، وعليه اقتصر ابن عباس في تفسير (العدل) على ما رواه عنه البيهقي في الاسماء والصفات . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم ، وضم اليه بعضهم القول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر . ومن الحكم العملية التعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة وترك العمل لزعم انه لا فائدة فيه إذ الشقى والسعيد متعنان في الازل كما ذهب اليه بعض الملاحدة والزهبي بترك المباحات تشبيها بالرهبان . ومن الحكم الخلقية الجود المتوسط بين البخل والتبذير . وعن سفیان بن عيينة ان العدل استواء السريرة والعلانية في العمل . وأخرج ابن ابى حاتم عن محمد بن كعب القرظي أنه قال : دعاني عمر بن عبد العزيز فقال لي : صف لي العدل فقالت بنو سألته عن أمر جسيم كن لصغير الناس أبا ولكبيرهم أبنا وللبل منهم أخا وللنساء كذلك وعاقب الناس على قدر ذنوبهم وعلى قدر أجسادهم ولا تضربن لغضبك سوطاً واحداً فتكون من العادين ، ولعل اختيار ذلك لأنه الأوفق بمقام السائل والا فما تقدم في تفسيره أولى ﴿ وَالْإِحْسَانُ ﴾ أى إحسان الاعمال والعبادة أى الاتيان بها على الوجه اللائق ، وهو إما بحسب الكيفية كما يشير اليه ما رواه البخارى من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : (الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك) أو بحسب الكمية كالنطوع بالنوافل الجارية لما في الواجبات من النقص ، وجوز أن يراد بالاحسان الاحسان المتعدى إلى لا المتعدى بنفسه فانه يقال : أحسنه واحسن اليه أى الاحسان الى الناس والتفضل عليهم ، فقد أخرج ابن النجار في تاريخه من طريق العكلى عن أبيه قال : مر على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه يقوم يتحدثون فقال : فيم أنتم ؟ فقالوا : نذاكر المروءة فقال : أو ما كفاكم الله عز وجل ذاك في كتابه إذ يقول : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) قال العدل الانصاف والاحسان التفضل فما بقي بعد هذا ، وأعلى مراتب الاحسان على هذا الاحسان الى المسئ وقد أمر به نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم هـ وأخرج ابن ابى حاتم عن الشعبي قال : قال عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام : إنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء اليك ليس الاحسان أن تحسن الى من أحسن اليك ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهما بعد ما فسر (٢ - ٢٨ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

العدل بالتوحيد فسر الاحسان باداء الفرائض ، وفيه اعتبار الاحسان متعددا بنفسه ، وقيل : بالعدل أن ينصف ويتنصف والاحسان أن ينصف ولا يتنصف ؛ وقيل : العدل في الافعال والاحسان في الأقوال •

(وَلَيْتَأَذَى الْقُرْبَىٰ) أي إعطاء الأقارب حقهم من الصلة والبر ، وهذا داخل في العدل أو الاحسان وصرح به اهتماما بشأنه ، والظاهر أن المراد بذى القربى ما يعم سائر الأقارب سواء كانوا من جهة الام أو من جهة الاب ، وهذا هو المراد بذوى الارحام الذين حث الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم على صلتهم على الاصح ، وقيل : ذوو الارحام الأقارب من جهة الام ، وذكر الطبرسي ان المروى عن أبي جعفر أن المراد من ذى القربى هنا قرابته صلى الله تعالى عليه وسلم المرادون في قوله سبحانه : (فَأَن لَّهٗ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) (وَيَنْبَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ) الافراط في متابعة القوة الشهوية كالزنا مثلا ، وفسر ابن عباس رضى الله تعالى

عنهما الفحشاء به ، ولعله تمثيل لا تخصيص (وَالْمُنْكَرَ) ما ينكر على متعاطيه من الافراط في إظهار القوة الغضبية ، وعن ابن عباس . ومقاتل تفسيره بالشرك ، وعن ابن السائب أنه ما وعد عليه بالنار ، وعن ابن عيينة أنه مخالفة المريرة للعلاية ، وقيل : ما لا يوجب الحد في الدنيا لكن يوجب العذاب في الآخرة .

وقال الزمخشري : ما تنكره العقول . وتعقبه ابن المنير فقال : انه لفظة إلى الاعتزال ولو قال : المنكر ما أنكره الشرع لوافق الحق لكنه لا يدع بدعة المعتزلة في التحسين والتقيج بالعقل ، وقال في الكشف بعد قوله : ما تنكره العقول أى بعد رده إلى قوانين الشرع فالإنكار بالعقل بالضرورة ، وإنما الخلاف في مأخذه والمقصود أن ما يمكن أن يجرى على المذممين لا يحق المحاققة فيه وهو كالتعريض بابن المنير ، واستظهر أبو حيان ان المنكر اعم من الفحشاء قال : لاشتماله على المعاصي والردائل ، وعلى (١) أولا ليس الأمر كذلك وسيأتى

إن شاء الله تعالى (وَالْبَغْيَ) الاستعلاء والاستيلاء على الناس والتعجب عليهم ، وهو من آثار القوة الوهمية الشيطانية التي هي حاصلة من رذيلتي القوتين المذكورتين الشهوانية والغضبية ، وأصل معنى البغى الطلب ثم اختص بطلب التناول بالظلم والعدوان ، ومن ثم فسر بما فسر وبذلك فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وتخصيص كل من المتعاطفات الثلاثة المنهى عنها بالإشارة إلى قوة من القوى الثلاث مما ذهب اليه غير واحد . واعترض بأن ذلك مما لا دليل عليه ، وقال بعضهم : المنكر أعم الثلاثة باعتبار أن المراد به ما ينكره الشرع ويقبحه من الأقوال أو الافعال سواء عظم قبحه ومفسدته أم لا وسواء كان متديا إلى الغير أم لا ، وأن المراد بالفحشاء ما عظم قبحه من ذلك ، ومنه قيل لمن عظم قبحه في البخل فاحش ، وعلى ذلك حمل الراغب قول الشاعر :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيمة مال الفاحش المتشدد

والبغى التناول بالظلم والعدوان في الآية عطف العام على الخاص وعطف الخاص على العام ، وقيل : المراد بالفحشاء مقابل العدل ويفسر بما خرج عن سنن الاعتدال إلى جانب الافراط ، والمنكر ما يقابل ما فيه الاحسان ويفسر بما أتى به على غير الوجه اللائق بل على وجه ينكر ويستقيح والبغى ما يقابل إيتاء ذى القربى

() محل هذا الياض طمة بقطر على نسخة المؤلف وهو من كلام المؤلف وليس من كلام أبي حيان ولعلها مفسر به

ويفسر بما فسروا ويكون قد قبل في الآية الأمر بالنهي وكل من المأمور به بكل من المنهى عنه وجمع بين الأمر والنهي مع أن الأمر بالشئ نهى عن صده والنهي عن الشئ أمر بضده لمزيد الاهتمام والاعتناء . والامام الرازي قد أطال الكلام في هذا المقام وذكر أن ظاهر الآية يقتضى المغايرة بين الثلاثة المأمور بها يقتضى أيضاً المغايرة بين الثلاثة المنهى عنها وشرع في بيان المغايرة بين الأول ثم قال : والحاصل أن العدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات والاحسان عبارة عن الزيادة في الطاعات بحسب الكمية وبحسب الكيفية وبحسب الدواعي والصوارف وبحسب الاستغراق في شهود مقام العبودية والربوبية ، ويدخل في تفسيره التعميم لأمر الله تعالى والشفقة على خلقه سبحانه ، ومن الظاهر أن الشفقة على الخلق أقسام كثيرة أشهرها وأجلها صلة الرحم لاجرم أنه سبحانه أفرده بالذكر ، ثم شرع في بيان المغايرة بين الأخيرة وقال : تفصيل القول في ذلك أنه تعالى أودع في النفس البشرية قوى أربعة وهى الشهوانية البهيمية والغضبية السبعية والوهمية الشيطانية والعقلانية الملسكية ، وهذه الأخيرة لا يحتاج الانسان إلى تهذيبها لأنها من جوهر الملائكة عليهم السلام وتنتائج الأرواح القدسية العلوية وإنما يحتاج إلى التهذيب الثلاثة قبلها ، ولما كانت الأولى أعنى القوة الشهوانية إنما ترغب في تحصيل اللذات الشهوانية وكان هذا النوع مخصوصا باسم الفحش - ألا ترى أنه تعالى سمي الزنا فاحشة - أشار إلى تهذيبها بقوله سبحانه : (وينهى عن الفحشاء) المراد منه المنع من تحصيل اللذات الشهوانية الخارجة عن إذن الشريعة ، ولما كانت الثانية أعنى القوة الغضبية السبعية تسعى أبداً في إيصال الشر والبلاء والابذاء إلى سائر الناس أشار سبحانه إلى تهذيبها بنهيه تعالى عن المنكر إذ لا شك أن الناس ينكرون تلك الحالة فالتنكير عبارة عن الافراط الحاصل في آثار القوة الغضبية ، ولما كانت الثالثة أعنى القوة الوهمية الشيطانية تسعى أبداً في الاستلاء على الناس والترفيع وإظهار الرياسة والتقدم أشار سبحانه إلى تهذيبها بالنهي عن البغي إذ لا معنى له إلا التناول والترفيع على الناس ، ثم قال : ومن العجائب في هذا الباب أن العقلاء قالوا : أحسن هذه القوى الثلاث الشهوانية وأوسطها الغضبية وأعلىها الوهمية ، والله تعالى راعى هذا الترتيب فبدأ سبحانه بذكر الفحشاء التى هى نتيجة القوة الشهوانية ثم بالمنكر الذى هو نتيجة القوة الغضبية ثم بالبغى الذى هى نتيجة القوة الوهمية اهـ . وما تقدم عن غير واحد مأخوذ من هذا ، ولينظر هل يثبت بما قرره دليل التخصيص فيندفع الاعتراض السابق أم لا ، ثم إن الظاهر عليه أن عطف البغى على ما قبله كعطف (إيتاء ذى القربى) على ما قبله •

وبالجملة أن الآية كما أخرج البخارى في الأدب واليهقى في شعب الإيمان . والحاكم وصححه عن ابن مسعود أجمع آية للخير والشر ، وأخرج البيهقى عن الحسن نحو ذلك ، وأخرج الباوردى . وأبو نعيم في معرفة الصحابة عن عبد الملك بن عمير قال : بلغ أكرم بن صيني مخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأراد أن يأتيه فأتى قومه فأتدب رجلاً فأبى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالا : نحن رسل أكرم يسألك من أنت وما جئت به؟ فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : أنا محمد بن عبد الله عبد الله ورسوله ثم تلا عليهم هذه الآية (إن الله يأمر) الخ قالوا : ردد علينا هذا القول فردده عليه الصلاة والسلام عليهم حتى حفظوه فأبى أكرم فأخبراه فلما سمع الآية قال : إني لأراه يأمر بمكارم الاخلاق وينهى عن مذامها فكونوا في هذا الامر راسداً لا تكونوا فيه أذنباً ، وقد صارت هذه الآية أيضاً كما أخرج أحمد والطبرانى . والبخارى في الأدب عن ابن عباس سبب استقرار الإيمان في قلب عثمان بن مظعون ومحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجميعها ما جمعت أقامها عمر بن عبد العزيز حين آلت

الخلافة اليه مقام ما كان بنو أمة غضب الله تعالى عليهم يجعلونه في أواخر خطبهم من سب على كرم الله تعالى وجهه ولعن كل من بغضه وسبه وكان ذلك من أعظم مآثره رضى الله تعالى عنه، وقال غير واحد: لو لم يكن في القرآن غير هذه الآية الكريمة لكفت في كونه تبياناً لكل شيء. وهدى. ولعل إيرادها عقيب قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب) للتنبيه عليه فإنها إذا نظر إلى أنها قد جمعت ما جمعت مع وجازتها استيقظت عيون البصائر وتحركت للنظر فيها عداها، وأخرج أحمد عن عثمان بن أبي العاص قال: كنت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا إذ شخص بصره فقال أتاني: جبريل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع إن الله يأمر النخ واستدل بها على أن صيغة أم ر تتناول الواجب والمندوب وموضوعها القدر المشترك وتحقق ذلك في الأصول

(يَعْظُمُكُمْ) أى ينهبكم بما يأمر وينهى سبحانه أحسن تنبيه، وهو اما استئناف واما حال من الضمير في الفعلين (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) طلباً لأن تعظوا بذلك وتنبهوا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) قال قتادة. وبجاهد: نزلت فيما كان من تحالف الجاهلية في أمر بمعروف أو نهى عن منكر، وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن مزينة بن جابر أنها نزلت في بيعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من أسلم بايع على الاسلام، وظاهره أنها في البيعة على الاسلام مطلقاً، فالمراد بعهد الله تلك البيعة كما نص عليه غير واحد. واعترض بأن الظاهر أنه عام في كل موثق وهو الذى يقتضيه كلام ميمون بن مهران، وسبب النزول ليس من المخصصات، ولذا قالوا: الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وأجيب بأن قرينة التخصيص قوله تعالى فيما قبل: (إن الذين كفروا) الآية، وفيه نظر، وقال الاصم: المراد به الجهاد وما فرض في الأموال من حق ولا يلائمه قوله تعالى: (إِذَا عَاهَدْتُمْ) وقيل: المراد به النذر، وقيل: اليمين؛ وتعقب ذلك الامام بأنه حينئذ يكون قوله تعالى .

(وَلَا تَقْضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا) تنكراراً لأن الوفاء بالعهد والمنع من النقض متقاربان لأن الأمر بالفعل يستلزم النهى عن الترك، وإذا حل العهد على العموم بحيث دخل تحته اليمين كان هذا من باب تخصيص بعض الأفراد بالذكر لا اعتناء به ببعض من فسر العهد بالبيعة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حل الإيمان على ما وقع عند تلك البيعة، وجوز بعضهم حملها على مطلق الإيمان .

وفي الحواشي السعدية أن الظاهر أن المراد بها الأشياء المحلوف عليها كما في قوله عليه الصلاة والسلام: ومن حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه» لأنه لو كان المراد ذكر اسم الله تعالى كان عين التأكيـد لا المؤكـد فلم يكن محل ذكر العطف كما تقررى المعانى ورد بأن المراد بها العقد المحلوف عليه لأن النقص إنما يلائم المقدول ينافى ذلك قوله تعالى: (بعد توكيدها) لأن المراد كون المقدم كدأب ذكر الله تعالى لا يذ كر غيره كما يفعله العامة الجهلة فالمعنى أن ذلك النهى لما ذكر لاعتـقـاض الحلف بغير الله تعالى وقال الواحـدى: أن قوله سبحانه: (بعد توكيدها) لاخراج لغو اليمين نحو لا والله بلى والله بناء على أن المعنى بعد توكيدها بالعزم والمقد ولغو اليمين ليست كذلك. ثم إذا حل الإيمان على مطلقها فهو كما قال الامام عام دخله التخصيص بالحديث السابق الدال على أنه متى كان الصلاح في نقض اليمين جاز نقضها. وتعقب بأن فيه تأملاً لأن الحظر لو لم يكن باقياً لما احتيج الى الكفارة الساترة للذنب. وأجيب بأن وجوب الكفارة بطريق الزجر إذ أصل الإيمان الانعقاد ولو محظورة فلا ينافى لزوم وجوبها، وجوز أن يقال: إن ذلك للأقدام على الحلف بالله

تعالى في غير محله فليتأمل، والتوكيد التوثيق، ومنه أكد بقلب الواو همزة على ما ذهب إليه الزجاج وغيره، من النجاة، وذهب آخرون إلى أن وكداً وكداً لغتان أصليتان لأن الاستعمالين في المادة متساويان فلا يحسن القول بأن الواو بدل من الهمزة كما في الدر المنصور وهو الذي اختاره أبو حيان *

(وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا) أي شاهداً وقيماً فإن الكفيل مراعاة الحال المكفول به رقيب عليه واستعمال الكفيل في ذلك إنما من باب الاستعارة أو المجاز المرسل والعلاقة اللزوم *

والظاهر أن جعلهم مجاز أيضاً لأنهم لما فعلوا ذلك والله تعالى مطلع عليهم فكأنهم جعلوه سبحانه شاهداً قاله الخفاجي ثم قال: ولو أبقى الكفيل على ظاهره وجعل تمثيلاً لعدم تخلصهم من عقوبته وأنه يسلمها كما يسلم الكفيل من كفله كما يقال: من ظلم فقد أقام كفيلاً بظلمه تنبيهاً على أنه لا يمكنه التخلص من العقوبة كما ذكره الراغب لكان معنى بليغاً جداً فتدبر، والظاهر أن الجملة في موضع الحال من فاعل (تتقضوا) وجوز أن تكون حالا من فاعل المصدر وإن كان محذوفاً، وقوله سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ٩١) أي من النقض فيجازيكم على ذلك في موضع التعليل للنهي السابق، وقال الخفاجي: إنه كالتفسير لما قبله (وَلَا تَكُونُوا) فيما تصنعون من النقض (ثَالِثِي نَقَضْتُ غَزْلَهَا) مصدر بمعنى المفعول أي مغزولها، والفعل منه غزل يغزل بكسر الزاي، والنقض ضد الإبرام، وهو في الجرم فكأجزائه بعضها من بعض، وقوله تعالى: (مَنْ بَدَقَوْهُ) متعلق بنقضت على أنه ظرف له لأحاله ومنه زائدة مطردة في مثله أي كالمراة التي نقضت غزلها من بعد إبرامه وإحكامه *

(أَنْكَاثًا) جمع نكث بكسر النون وهو ما ينكث قتله وانتصابه قبل على أنه حال مؤكدة من (غزلها) وقيل: على أنه مفعول ثان لنقض لتضمنه معنى جعل، وجوز الزجاج كون النصب على المصدرية (لأن نقضت) بمعنى نكثت فهو ملاق لعامله في المعنى.

وقال في الكشف: إن جعله مفعولاً على التضمنين أولى من جعله حالاً أو مصدراً، وفي الإتيان به مجموعاً مبالغة وكذلك في حذف الموصوفة ليدل على الخرقاء الحمقاء، وما أشبه ذلك، وفي الكشف ما يشير إلى اعتبار التضمنين حيث قال: أي لا تكونوا كالمراة التي أنحت على غزلها بعد أن أحكمته فجعلته أنكاثاً، وفي قوله: أنحت على مقال القطب إشارة إلى أن (نقضت) مجاز عن أرادت النقض على حد قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة) وذكر أنه فسر بذلك جمعاً بين القصد والفعل ليدل على حماقتها واستحقاقها اللوم بذلك فإن نقضها ولو كان من غير قصد لم تستحق ذلك ولأن التشبيه كلما كان أكثر تفصيلاً كان أحسن، ولا يخفى ما في اعتبار التضمنين وهذا المجاز من التكلف وكأنه لهذا قيل: انت اعتبار القصد لأن المتبادر من الفعل الاختياري وفي الكشف خرج ذلك المعنى من قوله تعالى: (من بدقوة) فإن نقض المبرم لا يكون إلا بعد انتهاء بالغ وقصد تام ولم يرد بالموصول امرأة بعينها بل المراد من هذه صفة في الآية تشبه حال الناقض بحال الناقض في أحسن أحواله تحذيراً منه وإن ذلك ليس من فعل العقلاء وصاحبه داخل في عداد حمقى النساء، وقيل: المراد امرأة معلومة عند المخاطبين كانت تغزل فإذا برمت غزلها تنقضه وكانت تسمى خرقاء مكة، قال ابن الأنباري: كان اسمها ربطة بنت عمرو المربة تلقب الحفراء، وقال الكلبي، ومقاتل: هي امرأة من قريش اسمها ربطة بنت سعد التيمي اتخذت

مغزلا قدر ذراع وصنارة مثل أصبع وفلكه عظيمة على قدرها فكانت تغزل هي وجوارها من الغداة الى الظهر ثم تأمر هن فينقضن ما غزلن . وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر بن حفص قال : كانت سبعة الاسدية مجنونة تجتمع الشعر والليف فنزلت هذه الآية (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَفَضْتَ غَزْلَهَا) وروى ابن مردويه عن ابن عطاء أنها شكت جنونها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وطلبت أن يدعو لها بالمعافاة فقال لها عليه الصلاة والسلام «ان شئت دعوت فعاذك الله تعالى وان شئت صبرت واحتسبت ولك الجنة» فاختارت الصبر والجنة ، وذكر عطاء أن ابن عباس أراه اياها، وعن مجاهد هذا فعل نساء يجد تنقض أحدهن غزلا ثم تنفضه فتغزله بالصوف ، وإلى عدم التعيين ذهب قتادة عليه الرحمة ﴿تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ﴾ حال من الضمير في (لا تكونوا) أوفى الجار والمجرور الواقع موقع الخبره

وجوز أن يكون خبر تكونوا و(كالتى) نقضت في موضع الحال وهو خلاف الظاهر، وقال الامام: الجملة مستأنفة على سبيل الاستفهام الانكارى أى أنتخذون، والدخل في الاصل ما يدخل الشيء ولم يكن منه ثم كنى به عن الفساد والعداوة المستبطنه كالدغل، وفسره قتادة بالغدر والخيانة، ونصبه على أنه مفعول ثان ، وقيل : على المفعولية من أجله ، وقادة وقوع الجملة حالا الاشارة الى وجه الشبه أى لا تكونوا مشبهين بامرأة هذا شأنها متخذين آيما نكم وسيلة للغدر والفساد بينكم ﴿أَنْ تَكُونُ أُمَّةٌ﴾ أى بأن تكون جماعة ﴿هى أربى﴾ أى أزيد عددا وأوفر مالا ﴿من أمة﴾ أى من جماعة أخرى، والمعنى لا تغدروا بقوم بسبب كثرتكم وقتلهم بل حافظوا على آيما نكم معهم، وأخرج ابن جرير : وابن المنذر، وغيرهما عن مجاهد أنه قال: كانوا يحالفون الحلفاء فيجدون أكثر منهم وأعز فينقضون حلفهم ويحالفون الذين هم أعز فثم وعان ذلك فلعنى لا تغدروا بجماعة بسبب أن تكون جماعة أخرى أكثر منها وأعز بل عليكم الوفاء بالآيمان والمحافظة عليها وإن قل من خلفتم لهو أكثر الآخر وجوز في (تكون) أن تكون تامة وفاضة وفى هى أن يكون مبتدأ أو عادا (فأربى) إمام رفوع أو منصوب وأنت تعلم أن البصريين لا يجوزون كون (هى) عمادا للتكثير (أمة). وزعم بعض الشيعة أن هذه الآية قد حرفت وأصلها أن تكون أئمة هى أربى من أئمتكم، ولعمري قد ضلوا سواء السبيل ﴿لَمَّا يَلُوكُ اللَّهُ بِهِ﴾ الضمير المجرور عائد اما على المصدر المنسبك من (أن تكون) أو على المصدر المنفهم من (أربى) وهو الربو بمعنى الزيادة وقول ابن جرير، وابن السائب، ومقاتل يعنى بالكثرة مرادهم منه هذا وكثفوا بيان حاصل المعنى ، وظن ابن الانبارى أنهم أرادوا أن الضمير راجع الى نفس الكثرة لكن لما كان تأنيها غير حقيقى صح التذكير وهو ما ترى ، وقيل : إنه لأربى لأويله بالكثير، وقيل : للامر بالوفاء المدلول عليه بقوله تعالى - وأوفوا - الخ ولا حاجة إلى جعله منفهما من النهى عن الغدر بالعهد واختار بعضهم الأول لأنه أسرع تبادرا أى يعاملكم معاملة المختبر بذلك الكون لينظر أتمسكون بحبل الوفاء بعهد الله تعالى بيعة رسوله عليه الصلاة والسلام أم تغتربون بكثرة قرش وشوكنهم وقلة المؤمنين وضعفهم بحسب ظاهر الحال ﴿وَلَيَبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَفُونَ ٩٢﴾ فيجازيكم بأعمالكم ثوابا وعقابا ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتُمْ﴾ أيها الناس ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ متفقة على الاسلام ﴿وَلَكِنْ﴾ لا يشاء ذلك رعاية للحكمة بل ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ إضلاله بأن يخلق فيه الضلال حسبما يصرف اختياره التابع

لاستعداده له ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته حسبما يصرف اختياره التابع لاستعداده لتخليصها ﴿ وَلِتَسْأَلَنَّ ﴾ جميعا يوم القيامة سؤال محاسبة ومجازاة لاسؤال استفسار وتفهم ﴿ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٩٣ ﴾ يستمعون على عمله في الدنيا بقدركم المؤثرة باذن الله تعالى، والآية ظاهرة في أن مشيئة الله تعالى لاسلام الخلق كلهم ما وقعت وأنه سبحانه انما شاء منهم الافتراق والاختلاف، فإيمان وكفر وتصديق وتكذيب ووقع الامر كما شاء جل وعلا، والمعتزلة ينكرون كون الضلال بمشيئته تعالى ويؤمنون أنه سبحانه انما شاء من الجميع الايمان ووقع خلاف ما شاء عز شأنه، وأجاب الزحشرى عن الآية بأن المعنى لو شاء على طريقة الاجلاء والفسر لجعلكم أمة واحدة مسلمة فانه سبحانه قادر على ذلك لكن اقتضت الحكمة أن يضل ويخذل من يشاء من علم سبحانه أنه يختار الكفر ويصمم عليه ويهدي من يشاء بأن يولف بمن علم أنه يختار الايمان، والحاصل أنه تعالى بنى الامر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم يبنه على الاجبار الذى لا يستحق به شيء ولو كان العبيد مضطرين للهداية والضلال لما أثبت سبحانه لهم عملا يستلون عنه بقوله: ﴿ وَلِتَسْأَلَنَّ ﴾ عما كنتم تعملون اهـ، وللعسكرى نحوه، وقد قدمنا لك غير مرة أن المذهب الحق على ما بينه علامة المتأخرين السكوراني وألف فيه عدة رسائل أن للعبد قدرة مؤثرة باذن الله تعالى لانه لا قدرة له أصلا كما يقول الجبرية ولا أن له قدرة مقارنة غير مؤثرة كما هو المشهور عند الاشعرية ولا أن له قدرة مؤثرة وان لم يؤذن لله تعالى كما يقول المعتزلة وان له اختيارا أعطيه بعد طلب استعداده الثابت في علم الله تعالى له فللعبد في هذا المذهب اختيار والعبد مجبور فيه بمعنى أنه لا بد من أن يكون له أن استعداده الازلى الغير المجمول قد طلبه من الجواد المطلق والحكيم الذى يضع الاشياء في مواضعها والاثابة والتعذيب انما يترتبان على الاستعداد للخير والشر الثابت في نفس الامر والخير والشر يدلان على ذلك نحو دلالة الاثر على المؤثر والغاية على ذى الغاية وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ومن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه هـ وقال ابن المنير: ان أهل السنة عن الاجبار بمنزل لأنهم يثبتون للعبد قدرة واختيارا وافعالا ومع ذلك يوحّدون الله تعالى حق توحّده فيجعلون قدرته سبحانه هي الموجدة والمؤثرة وقدرة العبد مقارنة لحسب وبذلك يميز بين الاختيارى والقسرى وتقوم حجة الله تعالى على عباده اهـ وهذا هو المشهور من مذهب الاشعرية وهو كما ترى، وسيأتى أن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام وما فيه من النقض والابرام •

﴿ وَلا تَتَّخِذُوا إِيمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ ﴾ قالوا هو تصريح بالنهي عن اتخاذ الايمان دخلا بعد التضمن لان اتخاذ المذكور فيها سبق وقع قيدا للنهي عنه فكان منها عندهم ضمنا تأكيذا ومبالغة في قبح المنهى عنه وتمجيذا لقوله تعالى : ﴿ فَتَزَلَّ قَدَمٌ ﴾ عن حجة الحق ﴿ بَدَّ ثُبُوتَهَا ﴾ عليها ورسوخها فيها بالايمان، وقيل ما تقدم كان نهي عن الدخول في الحلف ونقض العهد بالقلة والكثرة وما هنا نهي عن الدخول في الايمان التى يراد بها اقتطاع الحقوق فكانه قيل : لا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم لتوصلوا بذلك الى قطع حقوق المسلمين هـ وقال أبو حيان: لم يتكرر النهي فان ما سبق إخبار بأنهم اتخذوا ايمانهم دخلا معللا بشيء خاص وهو أن تكون أمة هي أربى من أمة وجاء النهي المستأنف الانشائي عن اتخاذ الايمان دخلا على العموم فيشمل جميع الصور من الحلف في المباينة وقطع الحقوق المالية وغير ذلك. ورد بأن قيد المنهى عنه منتهى عنه فليس إخبارا صرفا

ولا عموم في الثاني لأن قوله تعالى: (فتزل) الخ إشارة إلى العلة السابقة إجمالاً على أنه قد يقال: إن الخاص مذكور في ضمن العام أيضاً فلا يحيص عن التكرار أيضاً ولو سلم ما ذكره فتأمل، ونصب -تزل- بأن مضمومة في جواب النهي لبيان ما يترتب عليه ويقضيه، قال في البحر: هو استمارة للوقوع في أمر عظيم لأن القدم إذا زلت انقلب الإنسان من حال خير إلى حال شر، وتوحيد القدم وتنكيرها -قال الزمخشري- لا لبيان أن زل قدم واحدة أي قدم كانت عزت أو هانت محذور عظيم فكيف بأقدام، وقال أبو حيان: إن الجمع تارة يلحظ فيه المجموع من حيث هو مجموع وتارة يلحظ فيه كل فرد فرد وفي الأول يكون الاستناد معتبراً فيه الجمعية وفي الثاني يكون الاستناد مطابقاً للفظ الجمع كثيراً فيجمع ما أسند إليه ومطابقاً لكل فرد فيفرد كقوله تعالى: (وأعدت لهم متكئاً) فأفرد المتكئاً لما للوحظ في (لهم) كل واحدة منهم ولو جاء مراداً به الجمعية أو على الكثير في الوجه الثاني لجمع وعلى هذا ينبغي أن يحمل قوله:

فاني وجدت الضامرين متاعهم يموت ويفنى فارضخني من وعائي
أي كل ضامر، ولذا أفرد الضمير في يموت ويفنى، ولما كان المعنى هنالاً يتخذ كل واحد منكم جاء (فتزل قدم) مراعاة لهذا المعنى، ثم قال سبحانه: ﴿وَتَذُقُوا السُّوءَ﴾ مراعاة للمجموع أو للفظ الجمع على الوجه الكثير إذا قلنا: إن الاستناد لكل فرد فرد فتكون الآية قد تعرضت للنهي عن اتخاذ الأيمان دخلاً باعتبار المجموع وباعتبار كل فرد ودل على ذلك بأفراد (قدم) وجمع الضمير في (وتذوقوا). وتعقب بأن ما ذكره الزمخشري نكتة سرية وهذا توجيه للأفراد من جهة العربية فلا ينافي النكتة المذكورة والمراد من السوء العذاب الدنيوي من القتل والأسر والنهب والجلد غير ذلك مما يسوء ولا يخفى فاني (تذوقوا) من الاستعارة ﴿بِمَا صَدَدْتُمْ﴾ بسبب صدودكم وإعراضكم أو صد غيركم ومنعه ﴿عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الذي ينتظم الوفاء بالعهود والأيمان فإن من نقض البيعة وارتد جعل ذلك سنة لغيره يتبعه فيها من بعده من أهل الشقاق والإعراض عن الحق فيكون صاد عن السبيل. وجعل هذا بعضهم دليلاً أن الآية فيمن بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو كما ترى ﴿وَلَكُمْ﴾ في الآخرة ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ ٩٢﴾ لا يعلم عظمه إلا الله تعالى ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ المراد به عند كثير بيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الأيمان والاشتراء مجاز عن الاستبدال لمكان قوله تعالى: ﴿فَمَا قَلِيلًا﴾ فإن الثمن المشتري لا يشتري به أي لا تأخذوا بمقابلة عهده تعالى عوضاً يسيراً من الدنيا، قال الزمخشري: كان قوم من أسلم بمكة زين لهم الشيطان لجرعهم بما رأوا من غلبة قريش واستضعافهم المسلمين وايدانهم لهم ولما كانوا يعدونهم من المواعيد أن يرجعوا أن ينقضوا ما بايعوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فشتهم الله تعالى بهذه الآية ونهاهم عن أن يستبدلوا ذلك بما وعدوهم به من عرض الدنيا، وقال ابن عطية: هذا نهي عن الرشا وأخذ الأموال على ترك ما يجب على الأخذ فعله أو فعل ما يجب عليه تركه، فالمراد بعهد الله تعالى ما يعم ما تقدم وغيره ولا يخفى حسنة ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي ما أخبأه وأدخره لكم في الدنيا والآخرة ﴿هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من ذلك الثمن القليل ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٩٥﴾ أي إن كنتم من أهل العلم والتمييز، فالفعل منزل منزلة اللازم، وقيل: متمتع والمفعول محذوف وهو فضل ما بين العوضين، والاول أباح ومستغن عن التقدير، وفي التعبير

بان ما لا ينفى ، والجملة تعليل لله على طريقة التحقيق كما أن قوله تعالى : (مَا عِنْدَكُمْ) الخ تعليل للخيرية بطريق الاستشاف أى ماتمتعون به من نعم الدنيا والدينا ما فيها جميعا (يَنْفَدُ) ينقضى ويفنى وإن جم عده وطال مدده ، يقال : نفد بكسر الهمزة ينفد بفتحها نفاداً ونفوداً اذا ذهب وفنى ، وما نفذ بالذال المعجمة بفتح العين ومضارعه ينفذ بضمها (وَمَا عِنْدَ اللَّهِ) من خزان رحمة الدنوية والاخرية (باق) لانفاذ له ؛ أما الاخرية فظاهر ، وأما الدنوية فحيث كانت موصولة بالاخرية ومستتبعة لها فقد انتظمت في سلك الباقيات الصالحات . واخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير أن المراد بما عند الله في الموضعين الثواب الاخرى واختاره بعض الائمة ، وفي إشار الاسم على صيغة المضارع من الدلالة على الدوام ما لا ينفى . ورد بالأية على جهنم بن صفوان حيث زعم أن نعم الجنة منقطع ، وقوله تعالى : (وَلَنَجْزِيَنَّهُنَّ) بنون العظمة وهى قراءة عاصم . وابن كثير على طريقة الالتفات من الغيبة الى التكلم تكرير للوعد المستفاد من قوله سبحانه : (أن ما عند الله هو خير لكم) على نهج التوكيد القسعى مبالغة في الحمل على الثبات على العهد . وقرأ بقاى السبعة بالياء . فلا التفات ه والعدول عما يقتضيه ظاهر الحال . من أن يقال : ولنجزينكم - بالنون أو بالياء - أجركم بأحسن ما كنتم تعملون للتوسل إلى التعرض لأعمالهم والشعار بعليتها للجزاء أى والله لنجزين (الَّذِينَ صَبَرُوا) على العهد أو على أذية المشركين وهشاق الاسلام التى من جملة الوفاء بالعهود وإن وعد المعاهدون على نقضها بما وعدوا (أَجْرَهُمْ) مفعول (لنجزين) أى لنعطينهم أجرهم الخاص بهم بمقابلة صبرهم (بِأَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٦) وهو الصبر فانه من الاعمال القلبية ، والكلام على حذف مضاف أى لنجزينهم بجزء صبرهم ، وكان الصبر أحسن الاعمال لاحتياج جميع التكليف اليه فهو رأسها قاله أبو حيان . وفي ارشاد العقل السليم إنما أضيف الاحسن إلى ما ذكر للشعار بكمال حسنة كافى قوله تعالى : (وحسن ثواب الآخرة) للافادة قصر الجزاء على الاحسن منه دون الحسن فان ذلك مما لا يخطر ببال أحد لاسيما بعد قوله تعالى : (أجرهم) فالإضافة للترغيب ه وجوز أن يكون المعنى لنجزينهم بحسب أحسن أفراد أعمالهم أى لنعطينهم بمقابلة الفرد الاذى من أعمالهم مانعطينه بمقابلة الفرد الاعلى منها من الاجر الجزيل لأننا نعطي الاجر بحسب افرادها المتفاوتة في مراتب الحسن بأن نجزي الحسن منها بالحسن والاحسن بالاحسن ، وفيه ما لا ينفى من العدة الجميلة باغتفار ماعسى يمتريهم في تضاعيف الصبر من بعض جزع ونظمه في سلك الصبر الجميل ، وأن يكون (أحسن) صفة جزء محدوفاً والإضافة على معنى من التفضيلية أى لنجزينهم بجزء أحسن من أعمالهم ، وكونه أحسن لمضاعفته ، وقيل : المراد بالاحسن ما ترجع فعله على تركه كالواجبات والمندوبات أو بما ترجح تركه أيضا (١) كالحرمات والمكروهات والحسن ما لم يترجح فعله ولا تركه وهو لا يثاب عليه . وتعقبه في الارشاد بأنه لا يساعده مقام الحث على الثبات على ما هم عليه من الاعمال الحسنة المخصوصة والترغيب في تحصيل ثمراتها بل التعرض لإخراج بعض أعمالهم من مدارية الجزاء من قبيل تحجير الرحمة الواسعة في مقام توسيع حماها ، وقيل : المراد بالاحسن النفل ، وكأن

(١) في اصل المصنف سقط لفظ « تركه » وزدناه من تفسير ابن السعدي لأنه منقول عنه

حسن لأنه لم يحتم بل يأتي الإنسان به مختاراً غير مازم ، وإذا علمت المجازاة على النفل الذي هو أحسن علمت مجازاة على الفرض الذي هو حسن ، ولا يخفى أنه ليس بحسن أصلاً ﴿مَنْ عَمَلْ صَالِحًا﴾ أى عملاً صالحاً أى عمل كان ، وهذا كما قيل - شروع في تحريض كافة المؤمنين على كل عمل صالح غلبت فيه طائفة منهم في ثبات على ما هم عليه من عمل صالح مخصوص دفعاً لتوهم الاجر الموفور بهم وبعملهم ، وقوله تعالى : ﴿مَنْ ذَكَرَ آتَانِي﴾ دفع لتوهم تخصيص (من) بالذكر لتبادرهم من ظاهر لفظ (من) فانه مذكور وعاد عليه ضميره وإن شمل النوعين وضما على الاصح ، واستدل عليه بما رواه الترمذي من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « من جر نوبه خيلاء لم ينظر الله تعالى اليه ، وقول أم سلمة : «كيف تصنع النساء بذيولهن» الحديث فان أم سلمة رضى الله تعالى عنها فهمت دخول النساء في (من) وأقرها على ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، بأنهم أجمعوا على أنه لو قال : من دخل دارى فهو حر فدخلها الاماء عتقن ، وبعضهم يستدل على ذلك أيضاً بهذه الآية إذ لو لا تناوله الاثنى وضما لما صح أن يبين بالنوعين ، وفي الكشف كان الظاهر تناوله للذكور من حيث ان الاناث لا يدخلن في أكثر الاحكام والمحاررات وإن كان تناول على طريق التعميم والتغليب حاصل لكن لما أريد التنصيص ليكون أغبط للفرقتين ونصاً في تناولهما بين بذكر النوعين اه ، والقول الاصح أن تناول لا يحتاج إلى التغليب ، وتام الكلام في ذلك في كتب الاصول ، وقوله تعالى : ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ في موضع الحال من فاعل (عمل) وقيد به ألا اعتداد بأعمال الكفرة الصالحة في استحقاق الثواب اجماعاً ، واختلف في ترتب تخفيف العقاب عليها ، فقال بعضهم : لا يرتب أيضاً لقوله تعالى : (وإذا رأى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم) وقوله تعالى : « وقدمننا إلى ما عملوا من عمل فيجعلناه بقاء مشوراً » هـ

وقال الامام : إن فائدة العمل الصالح لتخفيف العقاب غير مشروطة بالايان لقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » وحديث أبي طالب أنه اخف الناس عذاباً بحبته وحماته النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وفي البحر أن قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) مخصص بهذه الآية ونحوها أو يراد بمثقال ذرة - مثقال ذرة من ايمان كما جاء فيمن يخرج من النار من عصاة المؤمنين ، وقال الكرماني : إن تخفيف العذاب عن أبي طالب ليس جزاء لعمله بل هو لرجاء غيره أو هو من خصائص نبينا عليه الصلاة والسلام ، وقال بعضهم : الايمان شرط لترتب التخفيف على الاعمال الصالحة إذا كانت بما يتوقف صحتها على النية التي لا تصح من كافر وليس شرطاً للترتب عليها إذا لم تكن كذلك ، وسأيت إن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام ، وإثارة الجمللة الاسمية لافادة وجوب دوام الايمان ومقارنته للعمل الصالح في ترتب قوله تعالى : ﴿ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ النع ، والمراد بالحياة الطيبة الحياة التي تكون في الجنة إذ هناك حياة بلا موت وغنى بلا فقر وصحة بلا سقم وملك بلا هلك وسعادة بلا شقاوة ، أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن الحسن قال : مات طيب الحياة لأحد الا في الجنة ، وروى نحوه عن مجاهد . وقنادة . وابن زيد ، والله تعالى در من قال :

لا طيب للعيش مادامت منفصة لذاته بادكار الموت والهرم

وقال شريك : هي حياة تكون في البرزخ فقد جاء في القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار

وقال غير واحد: هي في الدنيا وأريد بها حياة تصحبها القناعة والرضا بما قسمه الله تعالى له وقدره، فقد أخرج البيهقي في الشعب. والحاكم وصححه. وابن أبي حاتم. وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه فسرهما بذلك وقال: «كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو اللهم قننى بما رزقتنى وبارك لى فيه واخلف على كل غائبة لى بخير» وجاء القناعة مال لا ينفد •

وقال أبو بكر الوراق: هي حياة تصحبها حلالة الطاعة، وأخرج عبد الرزاق. وغيره عن ابن عباس أنه سئل عن ذلك فقال: الحياة الطيبة الرزق الحلال، وروى عن الضحاك. ووجه بعضهم طيب هذه الحياة بأنه لا يترتب عليها عقاب بخلاف الحياة بالرزق الحرام فقد جاء «أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به» وهو كما ترى، وقيل: غير ذلك، وأولى الأقوال على تقدير أن يكون ذلك في الدنيا تفسيرها بما يصحبه القناعة. قال الواحدى: إن تفسيرها بذلك حسن، «خيار فانه لا يطيّب في الدنيا إلا لعيش القانع وأما الحريرص فانه أبدا في السكد والعناء، وقال الامام: إن عيش المؤمن في الدنيا أطيب من عيش الكافر لوجوه •

الأول أنه لما عرف أن رزقه إنما حصل بتدبير الله تعالى وأنه سبحانه محسن كريم لا يفعل إلا الصواب كان راضيا بكل ما قضاه وقدره وعرف أن مصلحته في ذلك، وأما الجاهل فلا يعرف هذه الأصول فكان أبدا في الحزن والشقاء. • الثاني أن المؤمن يستحضر أبدا في عقله أنواع المصائب والمحن ويقدر وقوعها ويحمد نفسه راضية بذلك فعند الوقوع لا يستعظمها بخلاف الجاهل فانه غافل عن تلك المعارف فعند وقوع المصائب يعظم تأثيرها في قلبه • الثالث أن المؤمن منشراح بنور معرفة الله تعالى والقاب إذا كان ملوما بالمعنة لم يتسع للاحزان الواقعة بسبب أحوال الدنيا وأما الجاهل فقلبه خال عن المعرفة متفرغ للاحزان من المصائب الدنيوية • الرابع أن المؤمن عارف أن خيرات الحياة الجسمانية خسيسة فلا يعظم فرحها بوجودها ولا غمها بفقدها والجاهل لا يعرف سعادة أخرى تتأيرها فيعظم فرحها بوجودها وغمها بفقدها • الخامس أن المؤمن يعلم أن خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة الزوال ولولا تغيرها وانتقالها ما وصلت اليه فعند وصولها اليه لا يتعلق بها قلبه ولا يعانقها معانقة العاشق فلا يحزنه فواتها والجاهل بخلاف ذلك اه، ولا يبحث فيه بحال. وأورد على التفسير المختار أن بعض من عمل صالحا وهو مؤمن لم يرزق القناعة بل قد ابتلى بالقنوع، وأجيب بأن المراد بالمؤمن من كمل إيمانه أو يقال: المراد - بمن عمل صالحا - من كان جميع عمله صالحا •

وقال البيضاوى في بيان ترتب أحيائه حياة طيبة: إنه إن كان معسرا فظاهر وإن كان موسرا فطيب عيشه بالقناعة والرضى بالقسمة وتوقع الأجر العظيم في الآخرة أى على تخلف بعض مراداته عنه وضنك عيشه فقال الخفافى: إن هذه الأمور لا بد من وجود بعضها في المؤمن والآخر - يعنى توقع الأجر في الآخرة - عام شامل لكل مؤمن فلا يرد عليه أن هذا لا يوجد في كل من عمل صالحا حتى يؤول المؤمن بمن كمل إيمانه إلى آخر ما سمعت. وتنب بأن القناعة هي الرضا بالقسم كما في القاموس وغيره وتوقع الأجر العظيم لا يوجد بدون ذلك وكيف يحصل الأجر على تخلف المراد وضنك العيش مع الجزع وعدم الرضا، وكلامه ظاهر في تحقق هذا التوقع وإن لم يكن هناك قناعة ورضا ولا يكاد يقع هذا من مؤمن عارف فلا بد من التأويل • وبحت بعضهم فيه أيضا بأن كمال الإيمان لا يكون بدون الرضا وكذا كون جميع الأعمال سالحة لا يوجد بدونها لأن الأعمال تشمل القلبية والقالية والرضا من النوع الأول. والمراد من (لنحيينه حياة طيبة).

لنعطيه ما تطيب به حياته . فيقول معنى الآية حيثنذ على تقدير أن يراد القناعة والرضا من رضى بالقسمه وفعل كذا وكذا وهو مؤمن أو من عمل صالحا وهو راض بالقسمه متصف بكذا وكذا وما فيه كالإيمان فلنعطيه الرضا بالقسمه الذى تطيب به حياته ويتضمن من رضى بالقسمه فلنعطيه الرضا بالقسمه الذى تطيب به حياته وهو كما ترى وفيه ما لا يخفى . نعم تفسير الحياة الطيبة بما يكون فى الجنة سالم عن هذا القيل والقال ، ويراد بها ما سلت من توهم الموت والمهرم وحلول الالم والسقم فيكون قوله تعالى : ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧ ﴾ إشارة إلى جلب المصالح ولكون الأول أهم قدم فليأمل ، وكان المراد ولنجزينهم النجح حسنا يفعل بالصابرين قلائس فى الآية شائبة تكرر كما زعم الطبرسى ، والنجح فى الضائر العائدة الى الموصول لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فيما سلف لرعاية جانب اللفظ ، وإشار ذلك على العكس بنادى على كون الأحياء حياة طيبة فى الدنيا وجزاء الاجر فى الآخرة لما أن وقوع الجزاء بطريق الاجتماع المناسب للجمعية ووقوع ما فى حيز الصلة وما يترتب عليه بطريق الافتراق والتعاقب الملائم للافراد ، وقيل بنادى على كون ذلك فى الآخرة : إن الجمع والافراد لما تقدم ، وكذا لإثارة ذلك على العكس فيما عدا ضمير ولنجزينهم ، وإما فى ضميره فلما أن الأحياء حياة طيبة بمعنى ما سلت مما تقدم أمروا فى الجميع لا يتفاوت فيه أهل الجنة فكأنهم فى ذلك شئ واحد ، ولما يكن الجزاء كذلك وكان أهل الجنة فيه متفاوتين جىء بضمير الجمع معه فتأمل كل ذلك . وروى عن نافع أنه قرأ « وليجزينهم » بإياه على الالتفات من التكلم إلى التنية •

قال أبو حيان : ويبنى أن يكون ذلك على تقدير قسم ثان لا معطوفا على (فلنجزينهم) فيكون من عطف جملة قسمية على مثلها وكتناهما محذوفتان ، ولا يكون من عطف جواب على مثله لتغاير الاستناد وإفضاء الثانى إلى إخبار المتكلم عن نفسه اخبار الغائب وذلك لا يجوز ، وعلى هذا لا يجوز زيد قال لأضربن هذا ولينفيها تريد ولنفيها زيد فإن جعلته على إضمار قسم ثان جاز أى وقال زيد لنفيها لأن لك فى هذا التركيب حكاية المعنى وحكاية اللفظ ، ومن الثانى (وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى) ومن الأول (يحلفون بالله ما قالوا) ولو حكي اللفظ قيل ما قلنا هـ . واستدل بالآية على أن الإيمان مغاير للعمل الصالح مغايرة الشرط للشرط • هذا وإذا قد انتهى الامر الى مدار الجزاء وهو صلاح العمل وحسنه رتب عليه بالفاء الارشاد الى ما به يحسن العمل الصالح ، ويخلص عن شوب الفساد فقيل : ﴿ فَأَذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ﴾ أى إذا أردت قراءة القرآن فاسأله عز جاره أن يعيدك (من) وسواس ﴿ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ٩٨ ﴾ كيلا يوسوسك فى القراءة فالقراءة مجاز مرسل عن إرادتها لإطلاق الاسم المسبب على السبب ، وكيفية الاستعاذة عند الجهر ومن القراء وغيرهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتظافر الروايات على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يستعذ كذلك •

وروى التعلبي . والواحدى أن ابن مسعود قرأ عليه عليه الصلاة والسلام فقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم : « يا ابن أم عبد قل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا أقرأه جبريل عن القلم عن اللوح المحفوظ » نعم أخرج أبو داود . والبيهقى عن عائشة رضى الله عنها فى ذكر الاثك قالت « جلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكشف عن وجهه وقال : أعوذ بالله السميع

العليم من الشيطان الرجيم إن الذين جأوا بالافك « الآية » وأخرجنا عن سعيد انه قال « كان رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا قام من الليل فاستفتح الصلاة قال : سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ثم يقول أعوذ بالله السميع العليم » الخ وبذلك أخذ من استعاذ كذلك ، وفي الهداية الأولى أن يقول : أستعذ بالله ليوافق القرآن ويقرب أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اهـ ، والمختار ما سمعت أولاً لأن لفظ (استعذ) طلب العوذ وقوله : (أعوذ) امثال مطابق لمقتضاه . والقرب من اللفظ مهور ، ويكفي لأولية ما عليه الجمهور مجيؤه في المأثور : وقال بعض أصحابنا ، لا ينبغي أن يزيد المتعوذ السميع العليم لأنه ثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وفيه أن هذا بعد تسليم الخبرين السابقين غير شديد على أنه ليس في ذلك آيتان بالثناء بعد التعوذ بل آيتان به في أنثائه كما لا يخفى ، والامر بها للندب عندهم ، وأخرج عبد الرزاق في المصنف ، وابن المنذر عن عطاء ، وروى عن الثوري أنها واجبة لكل قراءة في الصلاة أو غيرها لهذه الآية لخملاً الامر فيها على الوجوب نظر إلى أنه حقيقة فيه ، وعدم صلاحية كونها الدفع الوسوسة في القراءة صارفاً عنه بل يصح شرع الوجوب معه ، وأجب بأنه خلاف الاجماع ، ويعد منهما أن يتدعا قولاً خارقاً له من بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز فالتعالى أعلم بالصارف على قول الجمهور ، وقد يقال : هو تعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم الاعراب الصلاة ولم يذكرها عليه الصلاة والسلام . وقد يجاب بأن تعليمه إياها بتعليمه ما هو من خصائصها وهي ليست من واجباتها بل من واجبات القراءة وإن كونها تنال عند القراءة كان ظاهراً معهوداً فاستغنى عن ذكرها ، وفيه أنه لا يتأتى على ما تستمع قريباً إن شاء الله تعالى من قول أبي يوسف عليه الرحمة : وقال الخفافى : إن حمل الامر على الندب لما روى من ترك النبي ﷺ لها ، وإذا ثبت هذا كنى صارفاً ، ومذهب ابن سيرين . والنخعي وهو أحد قولي الشافعى أنها مشروعة في القراءة في كل ركعة لأن الامر معلق على شرط فيكرر بتركه كما في قوله تعالى : (وإن كنتم جناباً طهروا) وأيضاً حيث كانت مشروعة في الركعة الأولى فهي مشروعة في غيرها من الركعات قياساً للاشتراك في العلة ، ومذهب أبي حنيفة وهو القول الآخر للشافعى - أنها مشروعة في الأولى فقط لأن قراءة الصلاة كلها كقراءة واحدة ، وقيل : إنها عند الامام أبى حنيفة للصلاة ولذا التكرر ، والمذكور في الهداية وغيرها أنها عند الامام ومحمد للقراءة دون الثناء حتى يأتي بها المسبوق دون المقتدى ، وقال أبو يوسف : انها للثناء وفي الخلاصة أنه الاصح ، وتظهر ثمرة الخلاف في ثلاثة مسائل ذكرت فيها فما ذكره صاحب القيل لم نثر عليه في كتب الاصحاب ، ومالك لا يرى التعوذ في الصلاة المفروضة ويراه في غيرها كقيام رمضان ، والمروى عنه في غير الصلاة فيما سمعت من بعض مقلديه وعن أبى هريرة ، وابن سيرين ، وداد . وحجة من القراء أن الاستعاذة عقب القراءة أخذاً بظاهر الآية وللجمهور ما رواه أئمة القراءة مسنداً عن نافع عن جبير بن مطعم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقول قبل القراءة : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ، قال في الكشف ، دل الحديث على أن التقديم هو السنة بقى سببية القراءة لها ، والفاء في (فاستعذ) دلت على السببية فلتقدر الإرادة ليصح ، وأيضاً الفراغ عن العمل لا يناسب الاستعاذة من العدو وإنما يناسبها الشروع فيه ، والتوسط فلتقدر ليكون تأييد القراءة والاستعاذة مسببتين عن سبب واحد لا يكون بينهما مجرد الصحة الاتفاقية التي تنافيها الفاء ، وإليه أشار صاحب المفتاح بقوله : بقرينة الفاء السنة المستفضة انتهى . ومنه يعلم أن ما قبل من أن الفاء لا دلالة فيها على ما ذكر وأن اجماعهم على صحة هذا المجاز يدل على أن القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ليس بشرط فيه ليس بشيء ، وكذا القول بالفرق بين هذه الآية وقوله

تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الخ بأن ثمة دليلاً قائماً على المجاز فترك الظاهر له بخلاف ما نحن فيه، والظاهر أن المراد بالشيطان ابليس وأعدائه، وقيل: هو عام في كل متعديات من جن وإنس، وتوجيه الخطاب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتخصيص قراءة القرآن من بين الأعمال الصالحة بالاستعاذة عند إرادتها للتهيئة على أنها لغيرة عليه الصلاة والسلام، وفي سائر الأعمال الصالحة أهم فاته صلى الله عليه وسلم حيث أمر بها عند قراءة القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما الظن بمن عداه عليه الصلاة والسلام فيما عدا القراءة من الأعمال (إنه) الضمير للشأن أو للشيطان ﴿لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ﴾ تساط واستيلاء ﴿عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٩٩﴾ أى إليه تعالى لا إلى غيره سبحانه يفوضون أمورهم وبه يعوذون فالمراد نفي التساط بعد الاستعاذة فتكون الجملة تعليلاً للامر بها أو لجوابه المنوى أى ان يعذك ونحوه *

وقال البعض: المراد نفي ذلك مطلقاً، قال أبو حيان: وهو الذى يقتضيه ظاهر الاخبار. تعقب بأنه اذا لم يكن له تساط فلم أمروا بالاستعاذة منه. وأجيب بأن المراد نفي ما عظم من التساط. وقد أخرج ابن جرير وغيره عن سفيان الثوري أنه قال في الآية: ليس له سلطان على أن يحملهم على ذنب لا يغفر لهم والاستعاذة من المحقرات فهم لا يطيعون وأوامره ولا يقبلون وسأوسه إلا فيما يحقرته على ندور وغفلة فامر وبالإستعاذة منه لمز يد الاعتناء بحفظهم، وقد ذهب إلى هذا البيضاوى ثم قال: فذكر الساطنة بعد الامر بالاستعاذة لثلاثتهم منه أن له ساطاناً وفي الكشف أن هذه الجملة جارية مجرى البيان للاستعاذة بالمأمور بها وأنه لا يكفي فيها مجرد القول الفارغ عن اللجأ إلى الله تعالى واللجأ إنما هو بالإيمان أولاً والتوكل ثانياً، وأياً ما كان فوجه ترك العطف ظاهر وإثارة صيغة الماضي في الصلة الأولى للدلالة على التحقيق بأن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجديدي، وفي التعرض لوصف الربوبية تأكيد لنفي الساطان عن المؤمنين المتوكلين ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَ﴾ أى يجعلونه وإيا عليهم فيجبونه ويطيعونه ويستجيبون دعوته فالمراد بالسطان التساط والولاية بالدعوة المستتعبة للاستجابة لا ما يعم ذلك والتساط بالقسر والالغاء فإن جعل التولى صلة (ما) يفصح بنفي ارادة التساط القسرى فإن المقصور بمنزل عنه بهذا المعنى، وقد نفي هذا أيضاً عن الكفرة في قوله تعالى حكاية عن اللعين: (وما كان عليكم سلطان إلا أن دعوتكم) فاستجبتهم ﴿وَالَّذِينَ هُمْ﴾ أى بسبب الشيطان واغوائه إياهم ﴿مُتْرَكُونَ ١٠٠﴾ بالله تعالى، وقيل: أى بأمرهم الشيطان مشركون بالله تعالى، وجوز أن يكون الضمير للرب تعالى شأنه والباء للتعدي، وزوى ذلك عن مجاهد ورجح الاول واتحاد الضمائر فيه مع تباده إلى الذهن، وفي ارشاد العقل السليم ما يشعر باختيار الاخير، وذكر فيه أيضاً أن قصر سلطان اللعين على المذكورين غيب نفيه عن المؤمنين المتوكلين دليل على أنه لا واسطة في الخارج بين التوكل على الله تعالى وتولى الشيطان وإن كان بينهما واسطة في المفهوم وأن من لم يتوكل عليه تعالى ينتظم في سلك من يتولى الشيطان من حيث لا يحتسب اذ به يتم التعليل، فقيه مبالغة في الحمل على التوكل والتحذير عن مقابله. وإثارة الجملة الفعلية الاستقبالية في الصلة الأولى لما مرّ آنفاً والاسمية في الثانية للدلالة على الثبات، وتكرير الموصول للاحتراز عن توهم كون الصلة الثانية حالة لعدم دخول غير المشركين من أولياء الشيطان تحت سلطانه.

وتقديم الأولى على الثانية التي هي بمقابلة الصلة الأولى فيما سلف لرعاية المقارنة بينها وبين ما يقابلها من التوكل على الله تعالى ولوروعى الترتيب السابق لانتفصل كل من القريتين عما يقابلها اهـ ، وقيل : لما كان كل من الايمان والتوكل منشأ لما بعده قدم عليه ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا مِائَةً مِّمَّكَانَ مِائَةٍ ﴾ أى إذا نزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلا منها بأن نسخناها بها ، والظاهر على ما في البحر أن المراد نسخ اللفظ والمعنى ، ويجوز أن يراد نسخ المعنى مع بقاء اللفظ ﴿ وَأَنَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نَزَّلُ ﴾ من المصالح فكل من الناسخ والمنسوخ منزل حسبا تقتضيه الحكمة والمصلحة فان كل وقت له مقتضى غير مقتضى الآخر فكم من مصلحة تنقلب مفسدة في وقت آخر لانقلاب الامور الداعية اليها ، ونرى الطبيب الحاذق قد يأمر المريض بشربة ثم بعد ذلك ينهأ عنها ويأمره بضدها ، وما الشرائع الا مصالح للعباد وأدوية لامراضهم المعنوية فتختلف حسب اختلاف ذلك في الاوقات وسبحان الحكيم العليم ، والجملة اما معترضة لتوبيخ الكفرة والتنبيه على فساد رأيهم ، وفي الالتفات إلى الغيبة مع الاسناد إلى الاسم الجليل لا ينبغي من تربية المهابة وتحقيق معنى الاعتراض أو حالية كما قال أبو البقاء وغيره ، وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو (ينزل) من الانزال ﴿ قَالُوا ﴾ أى الكفرة الجاهلون بحكمة النسخ ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ متقول على الله تعالى تأمر بشئ. ثم يدولك فتنبى عنه ، وقد بالغوا فاقا تلهم الله تعالى في نسبة الافتراء إلى حضرة الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم حيث وجهوا الخطاب اليه عليه الصلاة والسلام وجاؤا بالجملة الاسمية مع التأكيد بانما ، وحكاية هذا القول عنهم ههنا لا يذنان بأنه كفر ناشئة من نزغات الشيطان وأنه وليهم. وفي الكشف أن وجه ذكره عقيب الامر بالاستعاذة عند القراءة أنه باب عظيم من أبوابه يفتن به الناقصين يوسوس اليهم البداء والتضاد وغير ذلك ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝ ١٠ ﴾ أى لا يعلمون شيئا أصلا أولا يعلمون أن في التبديل المذكور حكما بالغة ، واسناد هذا الحكم إلى أكثرهم لما أن منهم من يعلم ذلك وإنما ينكر عنادا . والآية دليل على نسخ القرآن بالقرآن وهى ساكنة عن نفي نسخه بغير ذلك مما فصل في كتب الاصول ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ ﴾ أى القرآن المدلول عليه بالآية ، وقال الطبرسى: أى التناسخ المدلول عليه بما تقدم ﴿ رُوحُ الْقُدُسِ ﴾ يعنى جبريل عليه السلام وأطلق عليه ذلك من حيث انه ينزل بالقدس من الله تعالى أى ما يظهر النفوس من القرآن والحكمة والفيض الالهي ، وقيل : لظهره من الادناس البشرية ، والاضافة عند بعض للاختصاص بما في (رب العزة) وجعلها بعض المحققين من اضافة الموصوف للصفة على جعله نفس القدس مبالغة نحو خبر سوسو. ورجل صدق على ما ارتضاه الرضى ، ومثل ذلك حاتم الجود وسبحان الفصاحة وخالف في ذلك صاحب الكشف مختارا أنها للاختصاص ، ولا ينبغي ما في صيغة التفعيل بناء على القول بأنها تفيد التدريج من المناسبة لمقتضى المقام لما فيها من الاشارة إلى أنه أنزل دفعات على حسب المصالح ﴿ مِنْ رَبِّكَ ﴾ فى اضافة الرب إلى ضميره ﷺ من الدلالة على تحقيق افاضة آثار الربوبية عليه عليه الصلاة والسلام ما ليس فى اضافته إلى باء المتكلم المنبئة عن التلقين المحض بما في ارشاد العقل السليم ، وكأنه اعتناء بأمر هذه الدلالة لم يقل من ربكم على أن فى ترك خطابهم من حط قدرهم ما فيه ، و(من) لا ابتداء الغاية مجازا ﴿ بِالْحَقِّ ﴾ أى ملتبسا بالحكمة المقتضية له بحيث لا يفارقها ناسخا كان أو منسوخا ﴿ لَيُبَيِّنَ الْذِينَ ءَامَنُوا ﴾ أى على الايمان بما يجب الايمان به لما فيه

من الحجج القاطعة والادلة الساطعة أو على الايمان بأنه كلامه تعالى فانهم إذا سمعوا الناسخ وتدبروا ما فيه من رعاية المصالح رسخت عقائدهم واطمأنت به قلوبهم، واول بعضهم الآية على هذا الوجه بقوله : لبيان ثباتهم وتعقب بأنه لا حاجة اليه إذ التثبيت بعد الناسخ لم يكره لانه فان نظر إلى إطلاق الايمان صح. وقرئ (ليثبت) من الافعال •

(وَهْدَىٰ وَبَشَّرَ الْمُسْلِمِينَ ١٠٢) عطف على محل (ليثبت) عند الزمخشري ومن تابعه وهو نظير زرتك لأحدثك واجلالاً لك أى تثبيتاً وهداية وبشارة • وتعقب بأنه إذا اعتبر الكل فعل المنزل على الاسناد المجازى لم يكن للفرق بإدخال اللام فى البعض والترك فى البعض وجه ظاهر، وكذا إذا اعتبر فعل الله تعالى كما هو كذلك على الحقيقة وإذا اعتبر البعض فعل المنزل ليتحد فاعل المصدر وفاعل الفعل المعلن به فيترك اللام له والبعض الآخر فعل الله تعالى ليختلف الفاعل فيؤتى باللام لم يكن لهذا التخصيص وجه ظاهر أيضاً ويفوت به حسن النظام وقال الخفاجى يوجه ترك اللام فى المعطوف دون المعطوف عليه مع وجود شرط الترك فيهما بأن المصدر المسبوك معرفة على ما تقرر فى العربية والمفعول له الصريح وإن لم يجب تكثيره كما عزى للرباشى بخلافه قليل كقوله : وأغفر عوراء الكريم ادخاره • ففرق بينهما تفتناً وجرياً على الانصاح فيهما، والنكتة فيه أن التثبيت أمر عارض بعد حصول المثبت عليه فاختر فيه صيغة الحدث مع ذكر الفاعل اشارة إلى أنه فعل الله تعالى مختص به بخلاف الهداية والبشارة فانها يكونان بالواسطة، وقيل : إن وجود الشرط يجوز لاموجب والاختيار مرجح مع ما فى ذلك من فائدة بيان جواز الوجهين، وفيه أنه لا يصح وجهاً عند التحقيق، وقد اعترض أبو حيان هنا بما تقدم فى الكلام على قوله تعالى : (لبيان لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة) ، وذكر أنه لا يمتنع أن يكون العطف على المصدر المنسبك لانه مجرور فيكون (هدى وبشرى) مجرورين ، وجوز أبو البقاء أن يكونا مرفوعين على أنهما خبرا مبتدأ محذوف أى وهو هدى وبشرى ، والجملة فى موضع الحال من الهاء فى (نزله) • والمراد بالمسلمين الذين آمنوا، والعدول عن ضميرهم لمدحهم بكلا العنوانين، وفسر بعضهم الاسلام بمعناه اللغوى فقيل : إن ذلك ليفيد بعد توصيفهم بالايمان، والظاهر (أن للمسلمين) قيد للهدى والبشرى ولم أر من تعرض لجواز كونه قيداً للبشرى فقط كما تعرض لذلك فى قوله تعالى : (هدى ورحمة وبشرى للمسلمين) على ما سمعت هناك •

وفى هذه الآية على ما قالوا تعرض حصول أضرار الامور المذكورة لمن سوى المذكورين من الكفار من حيث ان قوله تعالى : (قل نزله) جواب لقولهم : (إنما أنت مفتر) فيكنى فيه (قل نزله روح القدس) فالزيادة لمكان التعريض وقال الطيبي (إن نزله روح القدس) بدل نزله الله فيه زيادة تصوير فى الجواب وزيد قوله تعالى (الحق) لينبه على دفع الطعن بالطف الوجه ثم نعى قبيح أفعالهم بقوله تعالى : (ليثبت) الخ تعرض أيضاً بأنهم متزلزلون ضالون موبخون منذرون بالجزى والنكال واللعن فى الدنيا والآخرة (وأن) عذابهم فى خلاف ذلك ليزيد فى غيظهم وحقتهم، وفى الكلام ما هو قريب من الاسلوب الحكيم اه فتأمل •

(وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ) غير مانقل عنهم من المقالة الشنعاء (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ) أى يعلم الله ﷻ القرآن، وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام قتادة. ومجاهد، وغيرهما واختير كون الضمير للقرآن ليوافق ضمير (أنزله) أى يقولون إنما يعلم القرآن النبى عليه الصلاة والسلام (بَشَّرَ) على طريق البت مع ظهور أنه نزوله روح القدس عليه عليه الصلاة والسلام، وتأكيد الجملة لتحقيق ما تضمنته من الوعيد، وصيغة الاستقبال لافادة استمرار العلم

بحسب الاستمرار التجددى في متعلقه فانهم مستمرون على التفوه بتلك العظيمة، وفي البحر أن المدنى على المضى فالمراد علمنا وعنوا بهذا البشر قيل: جبراً الرومى غلام عامر بن الحضرمى وكان قد قرأ التوراة والانجيل وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجلس اليه اذا آذاه أهل مكة فقالوا ما قالوا.

وروى ذلك عن السدى، وقيل: دولى لحويطب بن عبد العزى اسمه عاش أو يعيش كان يقرأ الكتب وقد أسلم وحسن اسلامه قاله القراء. والزجاج، وقيل: أبا فكيهة مولى لامرأة بمكة قبل اسمه يسار وكان يهوديا قاله مقاتل. وابن جبير إلا أنه لم يقل كان يهوديا. وأخرج آدم بن أبي ياس. والبيهقى. وجماعة عن عبد الله بن مسلم الحضرمى قال: كان لنا عبدان نصرانيان من أهل عين التمر يقال لاحدهما يسار وللآخر جبر وكانا يصنعان السيوف بمكة وكانا يقرعان الانجيل فربما مر بهما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهما يقرعان فيقف ويستمع فقال المشركون: انما يتلّم منهما، وفي بعض الروايات انه قيل لاحدهما انك تعلم محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا بل هو يعلمنى، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: كان بمكة غلام أعجمى رومى لبعض قریش يقال له بلعام وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعلمه الاسلام فقالت قریش: هذا يعلم محمدا عليه الصلاة والسلام من جهة الاعاجم؛ وأخرج ابن جرير. وابن المنذر عن الضحاك أنه سلمان الفارسى رضى الله تعالى عنه، وضعف هذا بأن الآية مكية وسلمان أسلم بالمدينة، وكونها اخبارا بأمر مغيب لا يناسب السياق، ورواية أنه أسلم بمكة واشتره أبو بكر رضى الله تعالى عنه واعتقه بها قيل ضعيفة لا يعول عليها كاحتمال أن هذه الآية مدنية.

وقد أخبرني من أتق به عن بعض النصارى انه قاله: كان نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم يتردد اليه في غار حراء رجلان نصراني ويهودى يعلمانه، ولم أجد هذا عن أحد من المشركين وهو كذب بحث لا منشأ له وبهت محض لاشبهة فيه، وانما لم يصرح باسم من زعموا أنه يعلمه عليه الصلاة والسلام مع أنه أدخل في ظهور كذبهم لا لاذنان بأن مدار خطئهم ليس بنسبته صلى الله تعالى عليه وسلم الى التعلم من شخص معين بل من البشر كائنا من كان مع كونه عليه الصلاة والسلام معدنا لعلوم الأولين والآخرين ﴿لَسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي﴾ اللسان مجاز مشهور عن التكلم، والالحاد الميل يقال: لحّد إذا مال عن القصد، ومنه لحّد القبر لأنه حفرة مائلة عن وسطه، والمالحد لأنه أمال مذهبه عن الاديان كلها، والاعجمى الغير الدين، قال أبو الفتح الموصلى: تركيب عجم في كلام العرب للابهام والاختفاء، وضد البيان والابضاح، ومنه قولهم: رجل أعجم وأمرأة أعجماء إذا كانا لا يفصحان؛ وعجم الزبيب سمى بذلك لاستتاره واختفائه ويقال للبيضة العجماء لأنه لا توضح ما في نفسها وسموا صلاتي الظهور والعصر العجماء وبن لأن القراءة فيها سر واما قولهم: أعجمت الكتاب فعناه أزلت عجمته كاشكتك زيداً أزلت شكواه، والاعجمى والاعجم الذى في لسانه عجمة من العجم كان أو من العرب، ومن ذلك زياد الاعجم وكان عربيا في لسانه لكنة وكذلك جبيب الاعجمى تلميذ الحسن البصرى قدس الله تعالى مرهما على مارا يته في بعض التواريخ • والمراد من (الذى) على القول بتمدد من زعموا نسبة التعلم اليه الجنس ومفعول (يلحدون) محذوف أى تكلم الذى يميلون قولهم عن الاستقامة اليه أى ينسبون التعلم اليه غير بين لا يتضح المراد منه •

وظاهر كلام ابن عطية أن اللسان على معناه الحقيقى وهو الجارحة المعروفة. وقرأ الحسن (اللسان الذى) بتعريف

اللسان بآل ووصفه بالذي - وقرأ حزة - والكسائي - وعبد الله بن طلحة - والسلي - والاعشى (يلحدون) بفتح الياء والحاء من لحد، والحد ولحد لغتان فصيحتان مشهورتان ﴿وَهَذَا﴾ القرآن الكريم ﴿لَسَانَ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ ١٠٣﴾ ذوبان وفصاحة على ما يشعر به وصفه - بمبين - بعد وصفه - بعربي - والكلام على حذف مضاف عند ابن عطية أى سرد لسان أو نطق لسان، والجلتان مستأنفتان عند الزخشرى لا بطل طعنهم، وجوز أبو حيان أن يكونا حالين من فاعل (يقولون) ثم قال: وهو أبلغ في الإنكار أى يقولون هذا والحال أن علمهم بأعجية هذا البشر وعربية هذا القرآن كان ينبغي أن يمنعهم عن مثل تلك المقالة كقولك: أتستهم فلا ما وهو قد أحسن اليك وإنما ذهب الزخشرى إلى الاستثناف لأن معجى الاسمى حالا بدون واو شاذ عنده، وهو مذهب مرجوح تبع فيه القراء إذ يجيئها كذلك في كلام العرب أكثر من أن يحصى اهـ، وتقرير الإبطال - كما قال العلامة البضاوي - يحتمل وجهين، أحدهما أن ما يسمعه من ذلك البشر كلام أعجى لا يفهمه هو ولا أتم والقرآن عربي تفهمونه بأذن تأمل فكيف يكون ما تلقفه منه - وثانيهما ما به أنه تعلم منه المعنى باستماع كلامه ولكن لم يلقف منه اللفظ لأن ذلك أعجى وهذا عربي والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ مع أن العلوم الكثيرة التي في القرآن لا يمكن تعلمها إلا بملزمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة فكيف تعلم جميع ذلك من غلام سوقى سمع منه بعض المنقولات بكلمات اعجمية لعله لم يعرف معناها، وحاصل ذلك منع تعلمه عليه الصلاة والسلام منه مع سنده ثم تسليمه باعتبار المعنى إذ لفظه مغاير للفظ ذلك بديهية فيكنى دليلا له ما أتى به من اللفظ المعجز ويمكن تقريره بنحو هذا على سائر الأقوال السابقة في البشر، وقال الكرمانى: المعنى أتم أفصح الناس وأبلغهم وأقدرهم على الكلام نظما ونثرا وقد عجزتم وعجز جميع العرب عن الاتيان بمثله فكيف تنسبونه إلى أعجى السكن وهو كما ترى، وبالجملة التشبث في أثناء الطعن بمثل هذه الخرافات الركيكة دليل قوى على كمال عجزهم فقد راموا اجتماع اليوم والامس واستواء السها والشمس هـ

فدعهم يزعمون الصبح ليلا أيعى الناظرون عن الضياء

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بآيَاتِ اللَّهِ﴾ أى يصدقون بأنها من عنده تعالى بل يقولون فيها ما يقولون يسمونها تارة افتراء وأخرى أساطير معلنة من البشر، وقيل: المراد بالآيات المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويدخل فيها الآيات القرآنية دخولا أولياء والأول على ما قيل أوفق بالمقام •

﴿لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ﴾ قيل: أى إلى الجنة بل يسوقهم إلى النار كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤﴾ وقال بعض المحققين: المعنى لا يهديهم إلى ما ينجيهم من الحق لما يعلم من سوء استعدادهم، وقال الجلي: المعنى أن سبب عدم إيمانهم هو أنه تعالى لا يهديهم لحتمه على قلوبهم أو لا يهديهم سبحانه مجازاة لعدم إيمانهم بأن تلك الآيات من عنده تعالى وقال العسكري: يجوز أن يكون المعنى أنهم إن لم يؤمنوا بهذه الآيات لم يهتدوا، والمراد بلا يهديهم الله - لا يهتدون فإنه لا يمايل هدى الله تعالى فلا نا على الإطلاق إذا هتدى هو، وأما من لم يقبل الهدى فإنه يقال فيه: إن الله تعالى هده فلم يهتد كما قال تعالى: (وأما نمود فقد ينام فاستجوا العمى على الهدى) وقيل: المعنى إن الذين لا يصرفون اختيارهم إلى الإيمان بآياته تعالى لا يخلقهم سبحانه في قلوبهم، وقال ابن عطية: المفهوم من الوجود أن

الذين لا يهديمهم الله تعالى لا يؤمنون بآياته ولكنه قدم وأخر تميها لتفسيح حالهم وللتشجيع بخطهم كما في قوله تعالى : (فلما زاعوا الزاعغ الله قلوبهم) ويؤدى مؤدى التقديم والتأخير ما ذكره الجاني . أولا والا كثيرا لا يخلعون دغدة ه وقال القاضي : أقوى ما قيل في الآية ما ذكر أولا ، وكونه تفسيراً للعتلة مناسباً لأصولهم فيه نظر ، وأياما كان فلما رد من الآية التهديد والوعيد لأولئك الكفرة على ما هم عليه من الكفر بآيات الله تعالى ونسبة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الافتراء والتعلم من البشر بعد إماطة شبهتهم ورد طعنهم ، وقوله سبحانه :

(إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ) تهديد لكونهم هم المفترين وقلب عليهم بعد ان حقق بالبيان البرهاني براءة ساحتهم عليه السلام عن لوث الافتراء ، وقوله تعالى : (وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ١٠٥) إشارة إلى قریش القائلين : إنما أنت مفتر وهو قصر صريح بعد التعريض ليكون كالوسم عليهم ، وهذا الأسلوب أبغ من أن يقال : أتم معشر قریش مفترون لما أشير اليه ، وإقامة الدليل على أنهم كذلك وأن من زونه به لا يجوز أن يتعلق بذيله نشب منه أى انما يليق افتراء الكذب بمن لا يؤمن لأنه لا يتربح عقاباً عليه وقریش كذلك فهم الكاذبون أو إشارة إلى (الذين لا يؤمنون) فيستمر الكلام على وتيرة واحدة ، والمعنى أن الكاذب بالحقيقة هذا الكاذب على ما قرره في قوله تعالى : (وأولئك هم المفلحون) واللام للجنس وهو شهادة عليهم بالكآل والافتراء ، فالكذب في الحقيقة مقيد بالكذب بآيات الله تعالى ، وأطلق إشعاراً بأن لا كذب فوقه ليكون كاللحجة على كآل الافتراء أو الكذب غير مقيد على هذا الوجه على معنى أنهم الذين عادتهم الكذب فلذلك اجتروا على تكذيب آيات الله تعالى دلالة على أن ذلك لا يصدر إلا بمن لهج بالكذب قبله ، ويدل على اعتبار هذا المعنى التعبير بالجملة الاسمية ولذا عطف على الفعلية ، وفيه قلب حسن وإشارة إلى أن قریشاً لما كان من عادتهم الكذب أخذوا يكذبون بآيات الله تعالى ومن أتى بها ، ثم لم يرضوا بذلك حتى نسبوا من شهدوا له بالآمانة والصدق إلى الافتراء . وموضع الحسن الإيحاء إلى سبق حائق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقریش أو الكذب مقيد على هذا الوجه أيضاً بما نسبوا إليه عليه الصلاة والسلام من الافتراء ، و (الذين لا يؤمنون) على هذا المراد به قریش من إقامة الظاهر مقام المضمر ، وإثارة المضارع على الماضي دلالة على استمرار عدم إيمانهم وتجدد عقب نزول كل آية واستحضار الذالك وهذا الوجه مر جوح بالنسبة إلى السوابق ، وقد ذكر هذا الوجه صاحب الكشاف وقد حررها ، وذكر المولى المدقق في كشفه ، والحصر في سائرهما غير حقيقى ، ولا استدراك في الآية لاسيما على الأول منها ، وهي من الكلام الماضى في بعضها . وتعلقها بقوله سبحانه حكاية عنهم : (انما أنت مفتر) لأنها كما سمعت لرده ، وتوسط ما وسط لما لا يخفى من شدة اتصاله بالرد الأول (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ) أى بكلمة الكفر (مَنْ بَعْدَ آمَانَةٍ) به تعالى . وهذا بحسب الظاهر ابتداء كلام لبيان حال من كفر بآيات الله تعالى بعد ما آمن بها بعد بيان حال من لم يؤمن بها رأساً و (من) موصولة محالها الرفع على الابتداء والخبر محذوف للدلالة « فعلهم غضب » الآتى عليه وحذف مثل ذلك كثير في الكلام ، وجوز أيضاً الرفع وكذا النصب على القطع قصد الدم أى هم أداؤهم من كفر والقطع للدم والمدح وان تعورف في النعت ، و (من) لا يوصف بها لكن لا مانع من اعتباره في غيره كالبدل وقد نص عليه سيوريه . نعم قال أبو حيان : إن النصب على الدم بعيد . وأجاز الحوفي . والرخشرى كونها بدلا من (الذين لا يؤمنون بآيات الله) وقوله تعالى : (وأولئك هم الكاذبون) اعترض بينهما . واعترضه أبو حيان .

وغيره بأنه يقتضى أن لا يفتري الكذب الا من كفر بعد إيمانه والوجود يقتضى أن من يفتري الكذب هو الذى لا يؤمن مطلقاً وهم أكثر المفتريين . وأيضاً البدل هو المقصود والآية سبقت للرد على قريش وهم كفار أصليون . ووجه ذلك الطبع بأن يراد بقوله تعالى : « من بعد إيمانه » من بعد تمكنه منه كقوله تعالى : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وذكر أن فيه ترشيحاً لطريق الاستدراج وتحسيراً لهم على ما فاتهم من التصديق وما اقترفوه من نسبتة عليه الصلاة والسلام الى الافتراء . وفيه كما فى الكشف أن قوله سبحانه :

(**الْأَمِّنُ أَكْثَرُ**) لا يساعد عليه ، وحمل التمكن منه على ما هو أعم من التمكن فى احداثه وبقائه لا يخفى مافيه وقال المدقق : الأولى فى التوجيه أن يجعل المعنى من وجد الكفر فيما بينهم تمييزاً على الارتداد أيضاً وأن من وجد فيهم هذه الخصلة لا يبعد منهم الافتراء . ويجعل ذلك ذريعة الى أن ينهى عليهم ما كانوا يفعلونه مع المؤمنين من المثلة ويدمج فيه الرخصة باجراء كلمة الكفر على اللسان على سبيل الاكراه وتفاوت ما بين صاحب العزيمة والرخصة ، ولا يخفى مافيه أيضاً وأنه غير ملائم لسبب النزول ، وقال الخفاجي : لك أن تقول : الاقرب أن يبقى الكلام على ظاهره من غير تكلف وأن هذا تكذيب لهم على البغ ووجه كما يقال لمن قال : إن الشمس غير طالعة فى يوم صاح هذا ليس بكذب لأن الكذب يصدر فباقده تقبله العقول ويكون هذا على تقدير أن يكون المراد فى (لا يهديهم الله) لا يهديهم الى الحق فآله تعالى لما لم يهديهم الى الحق والصدق وختم على حواسهم نزولاً منزلة من لم يعرفه حتى يساعده لسانه على النطق به ففجح انكارهم له أجل من أن يسمى كذباً وإنما يكذب من تعدد ذلك ونطق به مرة ، فتكون الآية الأولى للرد على قريش صريحاً والاخرى دلالة على أبلغ وجه انتهى ، ولعمري إنه نهاية فى التكلف ، ومثل هذا الابدال الابدال من (أولئك) والابدال من (الكاذبون) وقد جوزهما الزمخشري أيضاً ، وجوز الخوفاى الاخير أيضاً ولم يجوز الزجاج غيره *

وجوز غير واحد كون (من) شرطية مرفوعة المحل على الابتداء واستظهره فى البحر والجواب محذوف لدلالة الآتى عليه كما سمعت فى الوجه الأول ، والكلام فى خبر من الشرطية مشهور ، وظاهر صنيع الزمخشري اختيار الابدال وهو عندى غريب منه . وفى الكشف أن كون (من) شرطية مبتدأ وجه ظاهر السداد إلا أن الذى حمل جارا لله على إشار كون (من) بدلا طلب الملاءمة بين أجزاء النظم الكريم لا أن يكون ابتداء بيان حكم ، ولا يخفى ما فى هذا العذر من الوهن ، والظاهر أن استثناء (من أكره) أى على الالتفظ بالكفر بأمر يخاف منه على نفسه أو عضو من أعضائه - من كفر - استثناء متصل لأن الكفر الالتفظ بما يدل عليه سواء طبق الاعتقاد أو لا . قال الراغب : يقال كفر فلان إذا اعتقد الكفر ويقال إذا أظهر الكفر وإن لم يعتقد ، فيدخل هذا المستثنى فى المستثنى منه المذكور ، وقيل : مستثنى من الخبر الجواب المقدر ، وقيل : مستثنى مقدم من قوله تعالى (فاعليمهم غضب) وليس بذلك ، والمراد اخراجه من حكم الغضب والعذاب أو الذم ، وقوله سبحانه : (**وَقَالَهُ مُطْمِنِينَ بِالْإِيمَانِ**) حال من المستثنى ، والعامل - كما فى إرشاد العقل السليم - هو الكفر الواقع بالا كراه لانفس الاكراه لأن مقارنة أطمئنان القلب بالإيمان لا كراه لا يتجدد تقاضا وإنما المجدي مقارنة للكفر الواقع به أى لإلزام كفره بالا كراه أو لإلزام أكره فكفر والحال أن قلبه مطمئن بالإيمان لم تتغير عقيدته ، وأصل معنى الاطمئنان سكون بعد انزعاج ، والمراد هنا السكون والثبات على ما كان عليه بعد انزعاج الا كراه ، وإنما لم

يصرح بذلك العامل إمام إلى أنه ليس بكفر حقيقة ٥

واستدل بالآية على أن الإيمان هو التصديق بالقلب والاقرار ليس ركناً فيه كما قيل . واعترض بأن من جعله ركناً لم يرد أنه ركن حقيقي لا يسقط أصلاً بل أنه دال على الحقيقة التي هي التصديق إذ لا يمكن الاطلاع عليها فلا يضره عند سقوطه لنحو الاكراه والعجز فتأمل ٥

﴿ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَّحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا ﴾ أى اعتقده وطاب به نفساً و(صدرا) على معنى صدره إذ البشر فى عجز عن شرح صدر غيره ، ونصبه - كما قال الامام - على أنه مفعول به - لشرح - وجوز بعضهم كونه على التقييد ، و(من) إما شرطية أو موصولة لكن إذا جعلت شرطية - قال أبو حيان - لابد من تقدير مبتدأ قبلها لأن لكن لا تليها الجمل الشرطية ، والتقدير هنا ولكن هم من شرح بالكفر صدرا أى منهم ومثله قوله : * ولكن متى تسترقد القوم أرفد * أى ولكن أنا متى تسترقد الخ . وتعقب بأنه تقدير غير لازم ، وقوله تعالى :

﴿ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ ﴾ جواب الشرط على تقدير شرطية (من) وهى على التقديرين مبتدأ وهذا خبرها على تقدير الموصولية وكذا على تقدير الشرطية فى رأى والخلاف مشهور ، وجعله بعضهم خبراً لمن هذه ولن الاولى للاتحاد فى المعنى إذ المراد - بمن كفر - الصنف الشارح بالكفر صدرا . وتعقب فى البحر بأن مهنا جملتين شرطيتين وقد فصل بينهما بأداة الاستدراك فلا بد لكل واحدة منهما من جواب على حدة فتقدير الحذف أخرى فى صناعة الاعراب *

وقد ضعفوا مذهب أبى الحسن فى إدعائه أن قوله تعالى : (فسلام لك من أصحاب اليمين) وقوله سبحانه : (فروح وريحان) جواب - لاأما - ولأن هذا وهما أداتا شرط تلى إحداها الاخرى ، ويعمد بهذا عنده جعله خبراً لها على تقدير الموصولية والاستدراك من الاكراه على ما قيل ، ووجه بأن قوله تعالى : (الا من أكره) يوم أن المكروه مطلقاً مستثنى مما تقدم ، وقوله سبحانه : (وقلبه مطمئن بالإيمان) لا يثنى ذلك اليوم فاحتيج الى الاستدراك لدفعه وفيه بحث ظاهر ، وقيل : المراد مجرد التأكيد كما فى نحو قولك : لو جاء زيد لا أكرهتك لكنه لم يحج . وأنت تعلم ما فى ذلك فتأمل جداً ، وتوین (غضب) للتعظيم أى غضب عظيم لا يكتفه كنهه كائن (من الله) جل جلاله ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٠٦ ﴾ لعظم جرمهم فغوزوا من جنس عملهم ، وفى اختيار الاسم الجليل من تربية المهابة وتقوية تعظيم العذاب مافيه ، والجمع فى الضميرين المجزورين لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فى المستكن فى الصلة لرعاية جانب اللفظ . روى أن قريشاً أكرهوا عماراً وأبويه بإسرا وسمية على الارتداد فأبوا فربطوا سمية بين بعيرين ووحى به بحربة فى قلبها وقالوا إنما أسلمت من أجل الرجال فقتلوا وقتلوا بإسرا وهما أول قتيلين فى الاسلام ، وأما عمار فأعظامه بلسانه ما أكرهه عليه فقبل يارسول الله إن عمار أكره فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فلا إن عمار املئ إيماناً من قرنه الى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه فأتى عمار رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو يبكي فجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح عينيه وقال : مالك ان عادوا فعد لهم بما قلت ، وفى رواية أنهم أخذوه فمطرقوه حتى سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر آهتهم بخير ثم تركوه فلما أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام قال : ما وراءك؟ قال : شراً ما تركت حتى نلت منك وذكر آهتهم بخير قال : كيف تجد قلبك؟ قال : مطمئن بالإيمان

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان عادوا فعد فنزلت هذه الآية، وكأن الامر بالعود في الرواية الاولى للترخيص بناء على ما قال النسفي أنه أدنى مراتبه وكذا الامر في الرواية الثانية ان اعتبر مقيداً بما قيده في الرواية الاولى، وأما ان اعتبر مقيداً بطلما أنية القلب كما في الهداية أى عد الى جعلها نصب عينك واثبت عاينها فالامر للوجوب، والآية دليل على جواز التكلم بكلمة الكفر عند الإكراه وإن كان الأفضل أن يتجنب عن ذلك إعزازاً للدين ولو تيقن القتل كما فعل ياسر وسمية وليس ذلك من الفناء النفس الى التهلكة بل هو كالقتل في الغزو كما صرحوا به. وقد أخرج ابن أبي شيبة عن الحسن وعبد الرزاق في تفسيره عن معمر أن مسيلة أخذ رجلين فقال لاحدهما: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنت أيضاً فخلاه وقال الآخر: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنا أصم فأعاد ذلك في جوابه فقتله فبأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خبرهما فقال: أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له. وفي أحكام الحصاص أنه يجب على المكروه على الكفر إخطار أنه لا يريد به فأن لم يخطر بباله ذلك كفر. وفي شرح المنهاج لابن حجر لا توجد ردة مكروه على مكفر قلبه مطمئن بالإيمان للآية، وكذا إن تجرد قلبه عنهما فيما يتجه ترجيحه لاطلاقهم أن المكروه لا يبره التورية فافهم، وقال القاضي: يجب على المكروه أن يعرض النفس للقتل ولا يباح له التلطف بالكفر لانه كذب وهو قبيح لذاته فيجب على كل حال ولو جاز أن يخرج عن القبح لرعاية بعض المصالح لم يمتنع أن يفعل الله سبحانه الكذب لهماو حيث لا يبقى وثوق بوعده تعالى ووعيده لاحتماله سبحانه فعل الكذب لرعاية المصاحبة التي لا يعلمها الا هو، ورده ظاهر. وهذا الخلاف فيما إذا تعين على المكروه اما التزام الكذب وإما تعريض النفس للتلف والإفني امسكنه نحو التعريض أو إخراج السلام على نية الاستفهام الإنكارى لم يجب عليه تعريض النفس لذلك إجماعاً. واستدل باباحة التلطف بالكفر عند الإكراه على إباحة سائر المعاصي عنده أيضاً وفيه بحث، فقد ذكر الامام أن من المعاصي ما يجب فعله عند الإكراه كشرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير فإن حفظ النفس عن الفوات واجب فحيث تعين الاكل سبيلاً ولا ضرر فيه لحيوان ولا اهانة لحق الله تعالى وجب لقوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ومنها ما يحرم كقتل إنسان محترم أو قطع عضو من أعضائه وفي وجوب القصاص على المكروه قولان للشافعي عليه الرحمة، وذكر أن من الافعال ما لا يقبل الا كراهه ومثل بالزنا لأن الاكراه يوجب الخوف الشديد وذلك يمنع من انتشار الآلة حيث دل الزنا في الوجود علناً أنه وقع بالاختيار لا على سبيل الاكراه، وتام الكلام في هذا المقام يطلب من محله (ذلك) إشارة إلى الكفر بعد الإيمان أو الوعيد الذي تضمنه قوله تعالى: (فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم) أو المذكور من الغضب والعذاب (بأنهم) أى بسبب أن الشارحين صدورهم بالكفر (استحبوا الحياة الدنيا) أى آثروها وقدهوها ولتضمن الاستحباب معنى الاشارة قبل (على الآخرة) فعلى، وعلى، والمراد على ما في البحر أنهم فعلوا فعل المستحبين ذلك والافهم غير مصدقين بالآخرة.

(وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي) الى الإيمان وإلى ما يوجب الثبات عليه، وقيل: الى الجنة. ورده الامام وفسر بعضهم

الهداية المنفية بهداية القسرى لا يهدى هداية قسر وإلجاء. ونسب إلى المعتزلة ﴿الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ١٠٧﴾ أى فى علمه تعالى المحيط فلا يعصمهم تعالى عن الزيغ وما يؤدى إليه من الغضب والعذاب، ولولا أحد الأمرين إما إثبات الحياة الدنيا على الآخرة وإما عدم هداية الله تعالى أيام بأن آثروا الآخرة على الدنيا أو بأن هدام الله سبحانه لما كان ذلك لكن كلاهما لا يكون لأنه خلاف ما فى العلم بالاشياء على ما هى عليه فى نفس الأمر وقال البعض: لكن الثانى مخالف للحكمة والأول بما لا يدخل تحت الوقوع وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿أُولَئِكَ﴾ أى الموصوفون بما ذكر ﴿الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَصَمَّهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ﴾ فلم تفتح لأدراك الحق واكتساب ما يوصل إليه، واستظهر أبو حيان كون ذلك إشارة إلى ما استحقوه من الغضب والعذاب، وقال: إن قوله تعالى استحبوا إشارة إلى الكذب (وأن الله لا يهدى القوم السكاقرين) إشارة إلى الاختراع فجمعت الآية الأمرين وذلك عقيدة أهل السنة فافهم، وقد تقدم الكلام على الطبع ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ١٠٨﴾ أى الكاملون فى الغفلة إذ لا غفلة أعظم من الغفلة عن تدبر العواقب والنظر فى المصالح، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: غافلون عما يراد منهم فى الآخرة.

﴿لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٠٩﴾ اذضيعوا رؤوس أموالهم وهى أعمارهم وصرفوها فيما لا يفيض إلا إلى العذاب المخلد والله تعالى من قال:

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الانفاق فى غير واجب
 ووقع فى آية أخرى (الآخسرون) وذلك لاقتضاء المقام على ما لا يخفى على الناظر فيه أولآنه وقع فى القواصل
 هنا اعتماد الالف كالكافرين والغافلين فغير به لرعاية ذلك وهو أمر سهل، وتقدم الكلام (لأجرم) فتذكره
 فما فى العهد من قدم ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا﴾ إلى دار الاسلام وهم عمار، وأضاربه أى لهم بالولاية والنصر
 لا عليهم كما يقتضيه ظاهر أعمالهم السابقة فالجار والمجرور فى موضع الخبر لأن، وجوز أن يكون خبر هاجروا
 لدلالة خبر إن الثانية عليه، والجار والمجرور متعلق بذلك المحذوف، وقال أبو البقاء: الخبر هو الآتى وإن الثانية
 واسمها تكرير للتأكيد ولا تطاب خبرا من حيث الاعراب، والجار والمجرور متعلق بأحد المرفوعين على الاعمال،
 وقيل: بمحذوف على جهة البيان كأنه قيل: أعنى الذين أى الغفران وليس بشئ، وقيل: لا خبر لأن هذه فى اللفظ لأن
 خبر الثانية أغنى عنه وليس بجيد كما لا يخفى (ثم) للدلالة على تباعد رتبة حالهم هذه عن رتبة حالهم التى يفيدها الاستثناء من
 مجرد الخروج عن حكم الغضب والعذاب لاعتناء رتبة حال الكفرة ﴿مَنْ بَعْدَ مَا قُتِلُوا﴾ أى عذبوا على الارتداد،
 وأصل الفتن إدخال الذهب النار لتظهر جودته من رداءته ثم تجوز به عن البلاوت وتذهب الانسان، وقرأ ابن عامر
 (قتلوا) ببناء للفاعل، وهو ضمير المشركين عند غير واحد أى عذبوا المؤمنين كالحضرمى أكرهه مولا جبرا حتى
 ارتد ثم أسلموا وهاجروا أو وقعوا فى الفتنة فان قتل جاء متعديا ولازما وتستعمل الفتنة فيما يحصل عنه العذاب
 وقال أبو حيان: الظاهر أن الضمير عائد على (الذين هاجروا) والمعنى قتلوا أنفسهم بما أعطوا المشركين من القول كما
 فعل عمار أو لما كانوا صابرين على الاسلام وعذبوا بسبب ذلك صاروا كأنهم عذبوا أنفسهم ﴿ثُمَّ جَاهَدُوا﴾ الكفار
 ﴿وَصَبَرُوا﴾ على مشاق الجهاد أو على ما أصابهم من المشاق مطلقا ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا﴾ أى المذكورات من الفتنة والهجرة

والجهاد والصبر ، وهو تصريح بما أشعر به بناء الحكم على الموصول من علة الصلة •

وجوز أن يكون الضمير للفتنة المفهومة من الفعل السابق ويكون ما ذكر بيانا لعدم إخلال ذلك بالحكم ،

وقال ابن عطية : يجوز أن يكون للتوبة والكلام يعطيها وإن لم يجر لها ذكر صريح (لَنَقُورُ) لما فعلوا

من قبل (رَحِيمٌ ١١٠) ينعم عليهم مجازة لما صنعوا من بعد ، وفي التعرض لعنوان الربوبية في الموضوعين

إيماء إلى علة الحكم وما في إضافة الرب إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مع ظهور الاثر في الطائفة المذكورة

إظهار لجمال اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم بأن إفاضة آثار الربوبية عليهم من المغفرة والرحمة بواسطته

عليه الصلاة والسلام ولكونهم أتباعا له •

هذا وكون الآية في عمار واضرابه رضى الله تعالى عنهم بما ذكره غير واحد ، وصرح ابن اسحق بأنها

نزلت فيه وفي عياش بن أبي ربيعة . والوليد بن أبي ربيعة . والوليد بن الوليد ، وتعبه ابن عطية بأن ذكر

عمار في ذلك غير قويم فانه أرفع طبقة هؤلاء ، وهؤلاء من شرح بالكفر صدرا فتح الله تعالى لهم باب التوبة

في آخر الآية ، وذكر أن الآية مدنية وأنه لا يعلم في ذلك خلافا ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما

أنها نزلت فكتب بها المسلمون إلى من كان أسلم بمكة إن الله تعالى قد جعل لكم مخرجا فخرجوا فاحققهم المشركون

فقاتلهم حتى نجا من نجا وقتل من قتل ، وأخرج ذلك ابن مردويه ، وفي رواية أنهم خرجوا وأتبعوا وقاتلوا

فنزلت ، وأخرج هذا ابن المنذر . وغيره عن قتادة ، فالمراد بالجهاد قتالهم لميتهم ، وأخرج ابن جرير عن الحسن :

وعكرمة أنها نزلت في عبد الله بن أبي سرح الذي كان يكتب لرسول الله ﷺ فأزاله الشيطان فلقق بالكفر

فأمر به النبي عليه الصلاة والسلام أن يقتل يوم فتح مكة فاستجار له عتيان بن عفان رضى الله تعالى عنه فأجاره

النبي ﷺ ، والمراد نزلت فيه وفي أشباهه كما صرح به في بعض الروايات ، وفسروا (قتلوا) على هذا بفتحهم

الشيطان وأزلهم حتى ارتدوا باختيارهم ، وما ذكره ابن عطية فيمن ذكر مع عمار غير مسلم ، فقد أخرج ابن أبي حاتم

عن قتادة أن عياشا رضى الله تعالى عنه كان أخا أبي جهل لأمه . وكان يضربه سوطا وراحلته سوطا ليرتد عن

الاسلام . وفي التفسير الخازن أن عياشا وكان أخا أبي جهل من الرضاعة ، وقيل : لأمه . وأبا جندل

ابن سهل بن عمرو . وسلمة بن هشام . والوليد بن المغيرة . وعبد الله بن سلمة الثقفي ففتحهم المشركون وعذبوهم

فأعطوهم بعض ما أرادوا ليسلبوا من شرهم ثم انهم بعد ذلك هاجروا وجاهدوا والآية نزلت فيهم ، والله تعالى

أعلم بحقيقة الحال (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ) نصب على الظرفية - برحيم - وقيل : على أنه مفعول بلا ذكر محذوف ،

ورجح الاول بارتباط النظم عليه ومقابله لقوله تعالى : (في الآخرة هم الخاسرون) ولا يضرب قيد الرحمة

بذلك اليوم لأن الرحمة في غيره تثبت بالطريق الأولى ، والمراد بهذا اليوم يوم القيامة (تَجَادُلُ عَنْ نَفْسِهَا)

تدافع وتسمى في خلاصها بالاعتذار ولا يهمها شأن غيرها من ولد والده وقریب . أخرج أحمد في الزهد .

وجماعة عن كعب قال : كنت عند عمر بن الخطاب فقال : خوفا يا كعب فقلت : يا أمير المؤمنين أو ليس

فيكم كتاب الله تعالى وحكمة رسوله ﷺ ؟ قال : بلى ولكن خوفا فقلت : يا أمير المؤمنين لو وافيت يوم القيامة

بعمل سبعين نيا لآذرت عملك مما ترى قال : زدنا قلت : يا أمير المؤمنين إن جهنم لتزفر ذفرة يوم القيامة

لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الاخر جائيا على ركبته حتى أن إبراهيم خليله ليخر جائيا على ركبته فيقول: رب نفسي نفسي لا أسالك اليوم الا نفسي فأطرق عمر مليا قلت: يا أمير المؤمنين أوليس تمجدون هذا في كتاب الله؟ قال: كيف؟ قلت: قول الله تعالى في هذه الآية: (يوم تأتي كل نفس) الخ، وجعل بعضهم هذا القول هو الجدل ولم يرتضه ابن عطية، والحق أنه ليس فيه الا الدلالة على عدم الاتهام بشأن الغير وهو بعض ما تدل عليه الآية (١) وعن ابن عباس أن هذه المجادلة بين الروح والجسد يقول الجسد: بك نطق لساني وأبصرت عيني ومشيت رجلي ولولاك لكنت خشبة ملقاة وتقول الروح: أنت كسبت وعصيت لأنا وأنت كنت الحامل وأنا المحمول فيقول الله تعالى: أضرب لهما مثلا أعنى حمل مقعدا إلى بستان فأصابا من ثماره فالعذاب عليهما، والظاهر عدم صحة هذا عن هذا الخبر وهو أجل من أن يحمل المجادلة في الآية على ما ذكره

وضمير (نفسها) عائد على النفس الاولى فسكانه قيل: عن نفس النفس، وظاهره إضافة الشيء إلى نفسه، فوجه بأن النفس الاولى هي الذات والجلّة أي الشخص بأجزائه كما في قولك: نفس كريمة ونفس مباركة، والثانية عنها أي التي تجري مجرى التأكيّد ويدل على حقيقة الشيء وهو يتبع بحسب المقام، والفرق بينهما أن الاجزاء ملاحظة في الاول دون الثاني، والاصل هو الثاني لكن لعدم المنايرة في الحقيقة بين الذات وصاحبها استعمل بمعنى الصاحب ثم أضيف الذات اليه، فوزان (كل نفس) وزان قولك: كل أحد كذا في الكشف، وفي الفرائد المغايرة شرط بين المضاف والمضاف اليه لامتناع النسبة بدون المتسمين فلذلك قالوا: يمتنع اضافة الشيء إلى نفسه إلا أن المغايرة قبل الاضافة كافية وهي محققة هنا لأنه لا يلزم من مطلق النفس نفسك ويلزم من نفسك مطلق النفس فلما أضيف ما لا يلزم أن يكون نفسك إلى نفسك صححت الاضافة وإن اتحدت بعد الاضافة، ولذا جاز عين الشيء وكله ونفسه بخلاف أسد الليث وحبس المنع ونحوهما، وقال ابن عطية: النفس الاولى هي المعروفة والثانية هي البدن، وقال العسكري: الانسان يسمى نفسا تقول العرب: ما جاني إلا نفس واحدة أي انسان واحدة، والنفس في الحقيقة لا تأتي لانها هي الشيء الذي يعيش به الانسان فتأمل ففي النفس من بعض ما قالوه شيء، والظاهر أن السؤال والجواب المشهورين في - كل رجل وضعيته - يجريان ههنا فقطن ه

وفي البحر إنما تجيء - تجادل عنها - بدل (تجادل عن نفسها) لأن الفعل إذا لم يكن من باب ظن وفقد لا يتعدى ظاهرا كان فاعله أو مضمره إلى ضميره المتصل فلا يقال: ضربتها هند أو هند ضربتها وإنما يقال: ضربت نفسها هند وهند ضربت نفسها، وتأنيت (تأتي) مع استناده إلى (كل) وهو مذكر لرعاية المعنى، وكذا يقال فيما بعد، وعلى ذلك جاء قوله: جادت عليها كل عين ثرة - فترك كل حقيقة كالدرهم

(وَتُوفِيَ كُلُّ نَفْسٍ) أي تعطى وأما كاملا (مَاعَمِلَتْ) أي جزء عملها أو الذي عملته إن خيرا فخير وإن شرا فشر بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب إشعارا بكمال الاتصال بين الاجزىة والاعمال، والاضهار في مقام الاضمار لزيادة التقرير وللإيدان باختلاف وفق المجادلة والتوفية وإن كانتا في يوم واحد (وَمَنْ لَا يَظْلُمُونَ ١١١) بزيادة العقاب أو بالعقاب بغير ذنب، وقيل: بنقص أجورهم. وتعقب بأنه علم

من السابق . وأجيب بان القائل به لعله أراد بحزب امام علمت العقاب ، وعلى تقدير ارادة الاعم فهذا تكرار للتأكيد ووجه ضمير الجمع ظاهر ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً ﴾ أى أهل قرية وذلك إما باطلاق القرية و ارادة أهلها وإما بتقدير مضاف ، واتصابه على أنه مفعول أول - لضرب - على تضمينه معنى الجمل ، وآخرثلا يفصل الثاني بين الموصوف وصفته وما يترتب عليها ، وتأخيرها عن الكل مخل بتجاوب أطراف النظم الجليل وتجاذبه ، ولأن تأخير ماحقه التقديم بما يورث النفس شوقا للوروده لاسيما إذا كان في المقدم ما يدعو اليه كما هنا فيتمكن عند وروده فضل تمكس ، وعن الزواج أن النصب على البدلية والاصل عنده ضرب الله مثلا مثل قرية لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، والمراد بالقرية إما قرية محقة من قرى الاولين ، وإما مقدرة ووجود المشبه به غير لازم ، ولم يبرز ذلك أبو حيان لمكان (ولقد جاءهم رسول منهم) وأنت تعلم أنه غير مانع . وأخرج ابن جرير عن ابن عباس ، ومجاهد أنها مكة ، وروى هذا عن ابن زيد . وقادة . وعطية . وأخرج ابن أبي حاتم . وغيره عن سليم بن عمر قال : صحبت حفصة زوج النبي ﷺ وهى خارجة من مكة إلى المدينة فأخبرت أن عثمان قد قتل فرجعت وقالت : ارجعوا في فوالذى نفسى بيده إنها للقرية التى قال الله تعالى وتلت ما فى الآية ، ولعلها أرادت أنها مثلها ، ويمكن حمل ما روى عن الخبر ومن معه على ذلك ، والمعنى جعلها الله تعالى مثلا لأهل مكة أولكل قوم أنعم الله تعالى عليهم فأبطرتهم النعمة ففعلوا ما فعلوا فجزوا بما جزوا ، ودخل فيهم أهل مكة دخولا أوليا . ولعله المختار ﴿ كَانَتْ ءَامَنَةً ﴾ قيل : ذات أمن لا يأتى عليها ما يوجب الخوف كما يأتى على بعض القرى من اغارة أهل الشر عليها وطلب الايقاع بها ﴿ مُطْمَئِنَّة ﴾ ساكنة قارة لا يحدث فيها ما يوجب الانزعاج لما يحدث فى بعض القرى من الفتن بين أهلها ووقوع بعضهم فى بعض فانها قلما تأمن من اغارة شرير عليها وهيئات هيئات أن ترى شخصين متصادقين فيها :

والمرء يخشى من أبيه وابنه ويخونه فيها أخوه وجاره

وقيل : يفهم من كلام بعضهم أن الاطمئنان أثر الامن ولازمه من حيث أن الخوف يوجب الانزعاج وينافى الاطمئنان ، وفي البحر أنه زيادة فى الامن ﴿ يَأْتِيَهَا رِزْقُهَا ﴾ اقواتها ﴿ رَغْنًا ﴾ واسعا ﴿ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ﴾ من جميع نواحيها ، وغير أسلوب هذه الصفة عما تقدم إلى ما ترى لما أن آتيان الرزق متجدد وكونها آمنة مطمئنة ثابت مستمر ، وذكر الامام أن الآية تضمنت ثلاث نعم جمعها قولهم :

ثلاثة ليس لها نهاية الامن والصحة والكفاية

فأمنة إشارة إلى الامن و(مطمئنة) إلى الصحة و(يأتيا رزقها) الخ إلى الكفاية ، وجعل سبب الاطمئنان ملامة هواء البلد لا مزجة أهله وفيه تأمل ﴿ فَكَفَّرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ ﴾ جمع نعمة كشدة وأشد على ترك الاعتداد بالناء لأن المطرد جمع فعل على افعال لا فعلة ، وقال الفاضل البني : اسم جمع للنعمة ، وقطرب جمع نعم يضم النون كبؤس وأبؤس ، والنعم عنده بمعنى التعميم ، وحمل على ذلك قولهم : هذا يوم طعم ونعم ، وعند غيره بمعنى النعمة ، والمراد بالنعم ما تضمنته الآية قبل ، ولعله فى قوة نعم كثيرة بل هو كذلك ، وفى إثارة جمع القلة إذن بأن كفران نعم قليلة أوجب هذا المذاب فإظنك بكفران نعم كثيرة ﴿ فَأَذَانُ اللَّهِ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾

شبه أثر الجوع والخوف وضربهما الغاشي باللباس بجامع الاحاطة والاشتغال فاستعير له اسمه وأوقع عليه الازافة المستعارة للاصابة ، وأثرت للدلالة على شدة التأثير التي تقوت لو استعملت الاصابة ، وبينوا العلاقة بأن المدرك من أثر الضرر شبه بالمدرك من طعم المر البشع من باب استعارة محسوس لمعقول لأن الوجدانيات لزت في قرن العقليات ، وكذا يقال في الأول ، ولشيوخ استعمال الازافة في ذلك وكثرة جريانها على الألسنة جرت مجرى الحقيقة ولذا جعل إيقاعها على اللباس تجريدا ، فان التجريد إنما يحسن أو يصح بالحقيقة أو ما ألحق بهما من المجاز الشائع ، فلا فرق في هذا بين أذاقها إياه وأصابها به ، وإنما لم يقل : فكساها إيثارا للترشيح لثلايفوت ما تنفذه الازافة من التأثير والادراك وطعم الجوع لما في اللباس من الدلالة على الشمول . وصاحب المفتاح حمل اللباس على انتفاع اللون ورنانة الهيئة اللازمين للجوع والخوف ، والاستعارة حينئذ من باب استعارة المحسوس للمحسوس ، وما ذكر أولا أولى إذ لا يحمل موقع الازافة وتكون الاصابة أبلغ موقعا .

ونقل عن الأصحاب أن لفظ اللباس عندهم تخيل ، وبين ذلك بأن يشبه الجوع والخوف في التأثير بنى لباس قاصد للتأثير بمبالغ فيه فيخترع له صورة كاللباس ويطبق عليها اسمه واعترض بأن ذلك لا يلائم بلاغة القرآن العظيم لأن الجوع إذا شبه بالمؤثر القاصد الكامل فيما تولاه ناسب أن تخترع له صورة ما يكون آلة للتأثير لاصورة اللباس الذي لا مدخل له فيه ، وتعقب بأن صاحب المفتاح يرى أن التخيلية مستعملة في أمر وهمي توهمه التشكلم شبيهاً بهما الحقيقي كاللباس إذا كان تخيلا يجوز أن يكون المراد به أمراً مشتغلا على الجوع اشتغال اللباس كالحط ومشتغلا على الخوف كاحاطة العدو فلا وجه لقوله : بصورة اللباس على الدخول في التأثير ، والقول بأنه لا يناسب مع الفاعل إلا ذكر الآلة للتأثير عالم يصرح به أحد من القوم ولا يتأتى التزامه في كل مكنية ، ألا تراك لو قلت : مسافة القريض مزال بطويها حتى نزل بيا به على تشبيه المدح بمسافر ثبت له المسافة تخيلا وما بعده ترشيح كانت استعارة حسنة وليس قرينتها آلة لذلك الفاعل بل أمره لو أزمه ، ومثله كثير في كلام البلغاء . وأنت تعلم أن هذا على ما فيه لا يفيد عند صحيح التخييل تمييز ما نقل عن الأصحاب على ما ذكر أولا ولا مساراته له ، والمشهور أن في (لباس) استعارتين تصرحية ومكنية ، وبين ذلك بأن شبه ما غشى الإنسان عند الجوع والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتغال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة بالطعم المر البشع فيكون استعارة مصرحة نظر إلى الأول ومكنية إلى الثاني وتكون الازافة تخيلا ، وفيه بحث مشهور بين الطلبة ، وجوز أن يكون لباس (الجوع) كلباس الماء أى أذاقها الله الجوع الذي هو في الاحاطة كاللباس ، والأول أيضا أولى ، ومثل ذلك قول كثير :

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

فانه استعار الرداء المعروف لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه وأضاف إليه الغمر وهو في وصف المعروف استعارة جرت مجرى الحقيقة وحقيقتها من الغمرة وهي معظم الماء وكثرته ، وتقديم (الجوع) الناشئ من فقدان الرزق على (الخوف) المترتب على زوال الأمن المقدم فيما تقدم على إتيان الرزق لتكونه أنسب بالازافة أو لمراعاة المقارنة بين ذلك وبين إتيان الرزق .

وفي مصحف أبي (لباس الخوف والجوع) بتقديم الخوف ، وكذا قرأ عبد الله لأنه لم يذكر اللباس وعد ذلك أبو حيان تفسيرا لأقراء ، وروى العباس عن أبي عمرو أنه قرأ (والخوف) بالنصب عطفا على (لباس)

وجعله الزمخشرى على حذف مضاف وإقامة المضاف مقامه أى ولباس الخوف •

وقال صاحب اللوامح : يجوز أن يكون نصبه باضمار فعل ، وفي مقابلة ما تقدم بالجوع والخوف فقط ما يشير إلى عدالته والأمن والاطمئنان كالشيء الواحد ولا فسكان الظاهر فأذاها الله لباس الجوع والخوف والانزعاج ﴿بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١١٢﴾ فيما قبل أو على وجه الاستمرار وهو الكفران المذكور ، و(ما) موصولة والعائد محذوف أى يصنعونه ، وجوز أن تكون مصدرية والباء على الوجهين سببية والضميران قيل : عائدان على - أهل - المقدر المضاف إلى القرية بعد ما عادت الضمائر السابقة إلى لفظها ، وقيل : عائدان إلى القرية مراداً بها أهلها •

وفي إرشاد العقل السليم أسند ما ذكر إلى أهل القرية تحقيقاً للامر بعد اسناد الكفران إليها وإيقاع الاذاعة عليها لإرادة اللبابة ، وفي صيغة الصنعة إيدان بأن كفران الصنعة صنعة راسخة لهم وسنة مسلوكة ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ﴾ من تمة التمثيل ، والضمير فيه عائد على من عاد إليه الضميران قبله ، وجيء بذلك لبيان أن ما صنعوه من كفران أنعم الله تعالى لم يكن راحة منهم لقضية العقل فقط بل كان ذلك معارضة لحجة الله تعالى على الخلق أيضاً أى ولقد جاء أهل تلك القرية ﴿رَسُولٌ مِنْهُمْ﴾ أى من جنسهم يعرفونه بأصله ونسبه فأخبرهم بوجوب الشكر على النعمة وأنذرهم بسوء عاقبة ما هم عليه ﴿فَكَذَّبُوهُ﴾ في رسالته أو فيما أخبرهم به بما ذكر ، فالفاء فصيحة وعدم ذكر ما أفصح عنه للأيان بما جأتهم بالتكذيب من غير تعلم ﴿فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ﴾ المستأصل لشأقتهم غيب ما ذاقوا منه ما سمعت ﴿وَهُمْ ظَالِمُونَ ١١٣﴾ أى حال التباسهم بالظلم وهو الكفران والتكذيب غير مقلعين عنه بما ذاقوا من المقدمات الزاجرة عنه ، وفيه دلالة على تماديهم في الكفر والعناد وتحاوزه في ذلك كل حد معتاده وترتيب أخذ العذاب على تكذيب الرسول جرى على سنة الله تعالى حسياً يرشد إليه قوله سبحانه : ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ وبه يتم التمثيل فإن حال أهل مكة سواء ضرب المثل لهم خاصة أو لهم ولمن سار سيرتهم كافة أشبه بحال أهل تلك القرية من الغراب بالغراب فقد كانوا في حرم آمن يتخطف الناس من حولهم ولا يمر بياهم طيف من الخوف ولا يزجج قلوبهم مزجج وكانت تجي إليه ثمرات كل شيء ولقد جاءهم رسول منهم وأى رسول تحار في إدراك سمو مرتبة العقول صلى الله تعالى عليه وسلم ما اختلف الدبور والقبول فأنذرهم وحذرهم فكفروا بأنعم الله تعالى وكذبوه عليه الصلاة والسلام فأذاهم الله تعالى لباس الجوع والخوف حيث أصابهم بدعائه صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ما أصابهم من جذب شديد وأزمة ما عليها مزيد فاضطروا إلى أكل الجيف والكلاب الميتة والعظام المحروقة والعلبن وهو طعام يتخذ في سنى المجاعة من الدم والوبر وكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى شبه الدخان من الجوع وقد ضاقت عليهم الأرض بما رحبت من سرايا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث كانوا يغيرون على مواشيهم وعيبرهم وقوافلهم ثم أخذهم يوم بدر ما أخذهم من العذاب هذا ما اختاره شيخ الإسلام وقال : إنه الذى يقتضيه المقام ويستدعيه النظام ، وأما ما أجمع عليه أكثر أهل التفسير من أن الضمير في قوله تعالى : ﴿ولقد جاءهم﴾ لأهل مكة والكلام انتقال إلى ذكر حالهم صريحاً بعد ذكر مثلهم وأن المراد بالرسول محمد

صلى الله تعالى عليه وسلم وبالعذاب ما أصابهم من الجذب وورقة بدر فيمعرل عن التحقيق كيف لا وقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مما رَزَقَكُمُ الله ﴾ مفرع على نتيجة التمثيل وصد لهم عما يؤدي إلى مثل عاقبته، والمعنى وإذا قد استبان لكم حال من كفر بأنعم الله تعالى وكذب رسوله وما حل بهم بسبب ذلك من الدنيا والآخرة وأخراقاتهم عما أنتم عليه من كفران النعم وتكذيب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كيلا يبل بكم ما حل بهم واعرفوا حق نعم الله تعالى وأطيعوا الرسول عليه الصلاة والسلام في أمره ونهيه فكلوا من رزق الله تعالى حال كونه ﴿ حلالاً طيباً ﴾ وذروا ما تفترون من تحريم البحائر ونحوها ﴿ وَأَشْكُرُوا نِعْمَةَ الله ﴾ واعرفوا حقها ولا تقابلوها بالكفران •

والفاء في المعنى داخله على الأمر بالشكر وإنما دخلت على الأمر بالا لكل ليكون الأكل ذريعة إلى الشكر فكأنه قيل: فاشكروا نعمة الله غب أكلها حلالاً طيباً وقد أدهج فيه النهي عن زعم الحرمة ولا ريب في أن هذا إنما يتصور حين كان العذاب المستأصل متوقفاً بعد وقد مهدت مباديها وأما بعد ما وقع فن ذال الذي يحذر من ذال الذي يؤمر بالأكل والشكر وحمل قوله تعالى: ﴿ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ على الأخبار بذلك قبل الوقوع بإباه التصدي لاستصلاحهم بالأمر والنهي وإن لم يباه التمييز بالماضي لأن استمهاله في المستقبل المتحقق الوقوع مجازاً كثيراً وتوجيه خطاب الأمر بالا لكل إلى المؤمنين مع أن ما يتلوه من خطاب النهي متوجه إلى الكفار كما فعل الواحدى قال: ﴿ فَكُلُوا أَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا رَزَقَكُمُ الله تعالى من الغنائم بما لا يلبق بشأن التنزيل له . وتعقب بأنه بعد ما فسر العذاب بالعذاب المستأصل للشفقة كيف يراد به ما وقع في بدر وما بقى منهم أضعاف ما ذهب وإن كان مثل ذلك كافياً في الاستئصال فليكن المحذر والمأمور الباقي منهم، وما ذكره عن الواحدى من توجيه خطاب الأمر بالا لكل للمؤمنين رواه الامام عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ثم نقل عن السكبي ما يستدعى أن الخطاب لأهل مكة حيث قال: إن رؤساء مكة طلبوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جهدوا وقالوا: عادت الرجال فما بال الصبيان والنساء وكانت الميرة قد قطعت عنهم بأمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذن في الحمل إليهم لحمل الطعام إليهم فقال الله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مما رَزَقَكُمُ الله ﴾ الخ ثم قال: والقول ما قال ابن عباس يدل عليه قوله تعالى فيما بعد: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾ الخ يعنى انكم لما آمنتم وتركتم الكفر فكل الحلال الطيب وهو النعمة واتركوا الحباث وهو الميتة والدم اهـ وفي التفسير الخازنى أن كون الخطاب للمؤمنين من أهل المدينة هو الصحيح فان الصحيح أن الآية مدنية كما قال مقاتل وبعض المفسرين، والمراد بالقرية مكة وقد ضربها الله تعالى لأهل المدينة يخوفهم ويحذرهم أن يصنعوا مثل صنيعهم فيصيبهم ما أصابهم من الجوع والخوف ويشهد لصحة ذلك أن الخوف المذكور في الآية كان من البعوث والسرائى التي كانت يبعثها رسول الله ﷺ في قول جميع المفسرين لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يؤمر بالقتال وهو بمكة وإنما أمر به وهو بالمدينة فكان صلى الله تعالى عليه وسلم يبعث البعوث إلى مكة يخوفهم بذلك وهو بالمدينة، والمراد بالعذاب ما أصابهم من الجوع والخوف وهو أولى من أن يراد به القتل يوم بدر، والظاهر أن قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَاءَهُمُ ﴾ الخ عنده كما هو عند الجمهور انتقال من التمثيل بهم إلى التصريح بمحالمهم الداخلة فيه وليس من تمتعانه على ما قيل خلاف المتبادر إلى الفهم . نعم كون خطاب النهي فيما بعد للمؤمنين بعيد غاية البعد ورجعله للكفار

مع جعل خطاب الامر السابق للؤمنين بعيد أيضا لكن دون ذلك . وادعى أبو حيان أن الظاهر أن خطاب النهي كخطاب الامر للكافرين ظاهري ، ونقل كون خطاب للنهي لهم عن العسكرة ، وكونه للكفار عن الزمخشري وابن عطية . والجمهور ، ولعل الأولى ما ذكره شيخ الاسلام إلا أن تقييد العذاب بالمستأصل ودعوى أن حال أهل مكة كحال أهل تلك القرية حذو القذة بالقذة من غير تفاوت بينها ولو في خصلة فذة لا يخلو عن شيء من حيث أن أهل مكة لم يستأصلوا فأم ذلك والله تعالى يتولى هداك ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِإِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ١١٤﴾ تطيعون أو إن صرح زعمكم انكم تقصدون بعبادة الالهة عبادته سبحانه ومن قال: إن الخطاب للؤمنين أبقي هذا على ظاهره أى إن كنتم تحضرونه تعالى بالعادة والكلام خارج مخرج التبييض .

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ تعليل لحل ما أمرهم بأكله بما رزقهم ، والحصر اضافى على ما قال غير واحد أى إنما حرم أكل هذه الاشياء دون ما تزعمون من البحائر والسوائب ونحوها فلا ينافى بتحريم غير المذكورات كالسباع والحر والاهلية ، وقيل: الحصر على ظاهره والسباع ونحوها لم تحرم قبل وإنما حرمت بعد وليس الحصر إلا بالنظر الى الماضى ، وقال الامام: إنه تعالى حصر المحرمات فى الاربع فى هذه السورة وفى سورة الانعام بقوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أُجِدُ فِيهَا أَوْحًى إِلَىٰ عِزِّمَا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ والخ وهما مكيان وحصرها فيها أيضا فى البقرة وكذا فى المائدة فإنه تعالى قال فيها: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ حَيْمَةً﴾ الانعام الا ما يتلى عليكم ﴿فَأَبَاحَ الْكَلْبَ إِلَّا مَا يَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ وجمعوا على أن المراد بما يتلى هو قوله تعالى فى تلك السورة: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ وما ذكره تعالى من المنخقة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع داخل فى الميتة وما ذبح على الصب داخل فى ما أهل به لغير الله ، ثبت أن هذه السور الاربع دالة على حصر المحرمات فى هذه الاربع ، وسورتا النحل والانعام مكيان وسورتا البقرة والمائدة مديتان ، والمائدة من آخر ما نزل بالمدينة فن أنكر حصر التحريم فى الاربع الا ما خصه الاجماع والدلائل القاطعة كان فى محل أن يخشى عليه لأن هذه السور دلت على أن حصر المحرمات فيها كان مشروعا ثابتا فى أول أمر مكة وآخرها وأول المدينة وآخرها ، وفى إعادة البيان قطع للاعذار وإزالة للشبهة اه فتغفل ولا تغفل ﴿فَنَاضُطَّرُّ﴾ أى دعت ضرورة المختصة الى تناول شيء من ذلك ﴿غَيْرَ بَاغٍ﴾ على مضطر آخر ﴿وَلَا عَادٍ﴾ متعد قدر الضرورة وسد الرقبة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١١٥﴾ أى لا يؤاخذ سبحانه بذلك فاقم شبهه مقامه ، ولتعظيم أمر المغفرة والرحمة جى بالاسم الجليل ، وقد سها شيخ الاسلام فظن أن الآية ﴿فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فيبين سر التعرض لوصف الربوبية والاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم وسبحان من لا يسهو .

واستدل بالآية على أن الكافر مكلف بالفروع ، ثم انه تعالى أكد ما يفهم من الحصر بالنهي عن التحريم والتحليل بالاوهاء فقال عز قائلنا: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْخَبْرَ﴾ ولا ينافى ذلك العطف بما لا يخفى ، واللام صلة القول مثلها فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ﴾ وقولك: لا تغفل للنيذ إنه حلال ، ومعناها الاختصاص ، و(ما) موصولة والمائد حذوف أى لا تقولوا فى شأن الذى تصفه ألسنتكم

من البهائم الجبل والحمة في قولكم : (ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا) من غير ترتيب ذلك الوصف على ملاحظة وفكر فضلا عن استناده إلى وحى أو قياس مبنى عليه بل مجرد قول باللسان (الكَذْب) منتصب على أنه مفعول به - لتقولوا - وقوله سبحانه : (هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ) بدل منه بدل كل ، وقيل : منصوب باضمار أعنى ، وقيل : (الكذب) منتصب على المصدرية و (هذا) مفعول القول وجوز أن يكون بدل اشتمال ، وجوز أن يكون (الكذب) مفعول القول المذكور ويضمر قول آخر بعد الوصف واللام على حالها أى لاتقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم فتقول هذا حلال وهذا حرام ، والجملة مبنية ومفسرة لقوله تعالى : (تصف ألسنتكم) كما في قوله سبحانه : (فتوبوا إلى بارئكم فاقولوا أنفسكم) وجوز أن لا يضر القول على المذهب الكوفي وأن يقدر قائله على أن المقدر حال من الألسنة ، ويجوز أن يكون اللام للتحليل و (ما) مصدرية و (الكذب) مفعول الوصف و (هذا حلال) الخ مفعول القول أى لاتقولوا هذا حلال وهذا حرام لأجل وصف ألسنتكم الكذب ، وإلى هذا ذهب الكسائي ، والزجاج ، وحاصله لاتقولوا تحرموا مجرد وصف ألسنتكم الكذب وتصويرها له وتحقيقها لما هيته كأن ألسنتهم لكرها منشأ للكذب ومنبعا للزور شخص عالم بكنهه ومحيط بحقيقته يصفه للناس ويعرفه أو ضح وصف وأبين تعريف ، ومثل هذا وارد في كلام العرب والعجم تقول : له وجه يصف الجمال ويريق يصف السلاف وعين تصف السحر ، وتقديم بيت المعرى ، وقد بولغ في الآية من حيث جعل قولهم كذبا ثم جعل اللسان الناطقة بتلك المقالة ينبوعه مصورة إياه بصورة التي هو عليها وهو من باب الاستعارة بالكناية وجعله بعضهم من باب الاسناد المجازى نحو نهاره صائم كأن ألسنتهم لكونها موصوفة بالكذب صارت كأنها حقيقته ومنبعه الذى يعرف منه حتى كأنه يصفه ويعرفه كقوله :

أضحت يمينك من جود مصورة لابل يمينك منها صور الجود

وقرأ الحسن . وابن عمر . وطلحة . والاعرج . وابن أبي اسحق . وابن عبيد . ونعيم بن مسيرة (الكذب) بالجهر ، وخرج على أن يكون بدلا من (ما) مع مدخولها ، وجعله غير واحد صفة لـ (ما) المصدرية مع صلته وتعبه أبو حيان بأن المصدر المسبوك من ما أو أن أو كى مع الفعل معرفة كالمضمر لا يجوز نعته فلا يقال : أعجبنى أن تقوم السريع كما يقال : أعجبنى قيامك السريع ، وليس لكل مقدر حكم المنطوق به وإنما يتبع بذلك كلام العرب . وقرأ معاذ . وابن أبي عتبة . وبعض أهل الشام (الكذب) بضم الثلاثة صفة للألسنة وهو جمع كذوب كصبور وصبر ، قال صاحب اللوامح : أو جمع كذاب بكسر الكاف وتخفيف الذا لـ (مصدر كافتال وصف به مبانة جمع فعل ككتاب وكتب أو جمع كاذب كشارف وشرف . وقرأ مسلبة بن محارب قال ابن عطية أو يعقوب قال صاحب اللوامح ونسب قراءة معاذ ومن معه إلى مسلبة (الكذب) بضمين والنصب ، وخرج على أوجه . الاول ان ذلك منصوب على الشتم والذم وهو نعت للألسنة مقطوع . الثانى أنه مفعول به - لتصف - أو (تقولوا) والمراد الكلام الكواذب : الثالث أنه مفعول مطلق - لتصف - من معناه على أنه جمع كذاب المصدر ، وأغرب (هذا حلال) الخ على ماسر ولا إشكال في إبداله لأنه كلم باعتبار مواده وظلما ن ظاهرا (لتفتروا على الله الكذب) اللام لام العاقبة والصيرورة وللتلليل لأن

ما صدر منهم ليس لأجل الافتراء على الله تعالى بل لأغراض أخر ويترتب على ذلك ما ذكر ، وإلى هذا ذهب
 الزمخشري وجماعة ، وقال بعضهم : يجوز أن تكون للتعلييل ولا يبعد قصدهم لذلك كما قالوا : (وجدنا عليها
 ما بآنا والله أمرنا بها) وفي البحر أنه الظاهر ولا يكون ذلك على سبيل التوكيد للتعلييل السابق على احتمال
 كون اللام للتعلييل وما مصدرية لأن في هذا التنبيه على من افتروا الكذب عليه وليس فيما مر بل فيه
 اثبات الكذب مطلقا في ذلك إشارة إلى أنهم ليعتبرهم على الكذب اجتروا على الكذب على الله تعالى ففسبوا
 ما حللوا وحرّموا إليه سبحانه ، وقال الواحدى : أن (لنفترؤا) بدل من (لما تصف) بالخ لأن وصفهم الكذب
 هو افتراء على الله تعالى ، وهو على ما في البحر أيضا على تقدير كون ما مصدرية لأنها اذا جعلت موصولة
 لا تكون اللام للتعلييل ليبدل من ذلك ما يفهم التعلييل ، وقيل : لا مانع من التعلييل على تقدير الموصولية فعند
 قصد التعلييل يجوز الابدال ، وحاصل معنى الآية على ما نص عليه السكرى لا تسعوا ما بأنكم حله ولا
 حرّمته عن الله تعالى ورسوله ﷺ حلالا ولا حراما فتكونوا كاذبين على الله تعالى لأن مدار الحل
 والحرم ليس الاحكام سبحانه ، ومن هنا قال أبو نضرة : لم أزل أخاف الفتيا منذ سمعت آية النحل إلى يومى هذه
 وقال ابن العربى : كره مالك وقوم أن يقول المفق هذا حلال وهذا حرام في المسائل الاجتهادية
 وانما يقال ذلك فيما نص الله تعالى عليه ، ويقال في مسائل الاجتهاد : إلى أكره كذا وكذا ونحو ذلك فهو
 أبعد من أن يكون فيه ما يتوهم منه الافتراء على الله سبحانه (إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) في أمر
 من الامور (لَا يَقْلِحُونَ ١١٦) لا يفوزون بمطلوب (مَتَاعٌ قَلِيلٌ) أى منفعتهم التى قصدوها بذلك الافتراء
 منفعة قليلة منقطعة عن قريب - فتاع - خير مبتدأ محذوف (قليل) صفة و الجملة استئناف يأتى كأنه لما نفى
 عنهم الفوز بمطلوب قيل : كيف ذلك وهم قد تحصل لهم منفعة بالافتراء ؟ قيل : ذاك متاع قليل لا عبرة به
 ويرجع الامر بالآخرة الى أن المراد نفي الفوز بمطلوب يعتد به ، وإلى كون (متاع) خبر مبتدأ محذوف ذهب
 أبو البقاء الا أنه قال : أى بقاؤهم متاع قليل ونحو ذلك - وقال الحوفى : (متاع قليل) مبتدأ وخبر ، وفيه أن
 النكرة لا يبتدأ بها بدون مسوغ وتأويله بمتاعهم ونحوه بعيد (وَلَهُمْ) فى الآخرة (عَذَابٌ أَلِيمٌ ١١٧)
 لا يكتفه كنهه (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا) خاصة دون غيرهم من الاولين (حَرَمًا مَّا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ)
 أى من قبل نزول هذه الآية وذلك في قوله تعالى في سورة الانعام : (وعلى الذين هادوا حرما من كل ذى ظفر)
 الآية ، والظاهر أن (من قبل) متعلق - بقصصنا - وجوز تعليقه بحرمانا - والمضاف اليه المقدور ما رآنا أيضا •
 ويحتمل أن يقدر (من قبل) تحريم ما حرم على أمك ، وهو أولى على ما قيل ، وجوز أن يكون الكلام من
 باب التنازع ، وهذا تحقيق لما سلف من حصر المحرمات فيها فصل باطل ما يخالف من فرية اليهود وتكذيبهم
 فى ذلك ، فانهم كانوا يقولون : لسنأول من حرمت عليه وانما كانت محرمة على نوح ، وإبراهيم ، ومن بعدهما
 حتى انتهى الامر إلينا (وَمَا عَلَّمْنَاهُمْ) بذلك التحريم (وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١١٨) حيث فعلوا
 ما عوقبوا عليه بذلك حسبا نعى عليهم قوله تعالى : (فظلم من الذين هادوا حرما عليهم طيبات أحلت لهم)
 الآية ، وفيه تنبيه على الفرق بينهم وبين غيرهم فى التحريم وانه كما يكون للبضرة يكون للعقوبة •

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا السُّوءَ﴾ هو ما يسمى صاحبه من كفر أو معصية ويدخل فيه الافتراء على الله تعالى، وعن ابن عباس أنه الميرك، والتعميم أولى (بجَهَالَةٍ) أى بسببها، على معنى أن الجهالة السبب الحامل لهم على العمل كالفئة الجاهلية الحاملة على القتل وغير ذلك، وفُسرت الجهالة بالأمر الذى لا يليق، وقال ابن عطية: هي هنا تمدى الطور وركوب الرأس لا ضد العلم، ومنه ما جاء في الخبر «اللهم أعوذ بك من أن أجهل أو يجهل علي» وقول الشاعر:

الا لا يجهل أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

نعم كثيرا ما تصحب هذه الجهالة التي هي بمعنى ضد العلم، وفسرها بعضهم بذلك وجعل الباء للبلاسة والجار والمجرور في موضع الحال أى ملتبسين بجهالة غير عارفين بالله تعالى وبعقابه أو غير متدبرين في العواقب لغلبة الشهوة عليهم ﴿ثُمَّ تَأْتُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أى من بعد ما عملوا ما عملوا، والتصریح به مع دلالة (ثم) عليه للتوكيد والمبالغة (وَأَصْحُوا) أى أصلحوا أعمالهم وأدخلوا في الصلاح، وفسر بعضهم الإصلاح بالاستقامة على التوبة ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا﴾ أى التوبة كما قال غير واحد، ولعل الإصلاح مندرج في التوبة وتكبل لها، وقال أبو حيان: الضمير عائد على المصادر المفهومة من الافعال السابقة أى من بعد عمل السوء والتوبة

والاصلاح، وقيل: يعود على الجهالة، وقيل: على السوء على معنى المعصية وليس بذلك (لَقُفُورٌ) لذلك السوء ﴿رَحِيمٌ ١٩٩﴾ يثيب على طاعته سبحانه فعلا وتركها، وتكرير (إن ربك) لتأكيد الوعد وإظهار كمال العناية بانجازه، والتعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم مع ظهور الأثر في التائبين للإيماء الى أن إفاضة آثار الربوبية من المغفرة والرحمة عليهم بتوسطه ﷺ وكونهم من أتباعه كما مر عن قريب، والتقييد بالجهالة قيل: لبيان الواقع لأن كل من يعمل السوء لا يعمل إلا بجهالة •

وقال العسكري: ليس المعنى أنه تعالى يغفر لمن يعمل السوء بجهالة ولا يغفر لمن عمله بغير جهالة بل المراد ان جميع من تاب فهذه سبيله، وإنما خص من يعمل السوء بجهالة لأن أكثر من يأتي الذنوب يأتيها بقلة فكر في عاقبة الأمر أو عند غلبة الشهوة أو في جهالة الشباب قد ذكر الأكثر على عادة العرب في مثل ذلك، وعلى القولين لا مفهوم للقييد (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً) قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: أى كان عنده عليه السلام من الخير ما كان عند أمة وهي الجماعة الكثيرة، فاطلاقها عليه عليه السلام لاستجماعه كالات لا تكاد توجد الا متفرقة في أمة جمّة •

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رئيس الموحدين وقدة المحققين الذى نصب أدلة التوحيد ورفع اعلامها وخفض رايات الشرك وجزم بيوثر المحجج هاما، وقال مجاهد: سمي عليه السلام أمة لأفراده بالإيمان في وقته مدة ما، وفي صحيح البخارى أنه عليه السلام قال لسارة: ليس على الأرض اليوم مؤمن غيري وغيرك، وذكر في القاموس أن من معاني الأمة من هو على الحق مخالف لسان الأديان، والظاهر أنه مجاز بجمعه كأنه جميع ذلك المصر لأن الكفرة بمنزلة الدم، وقيل: الأمة هنا قملة بمعنى مفعول كالرحلة بمعنى

المرحول إليه، والنخبة بمعنى المنتخب من أمه إذا قصده أو اقتدى به أى كان مأموماً أو مؤتماً به فإن الناس كانوا يقصدونه للاستفادة ويقتدون بسيرته *

وقال ابن الانبارى : هذا مثل قول العرب : فلان رحمة وعلامة ونسابة يقصدون بالتأنيث التناهي في المعنى الموصوف به . وإيراد ذكره عليه السلام عقيب تزييف مذاهب المشركين من الشرك والطعن في النبوة وتحريم ما أحل الله تعالى للايذان بأن حقيقة دين الاسلام وبطلان الشرك وفروعه أمر ثابت لا ريب فيه . وفي ذلك أيضاً رد لقريش حيث يزعمون أنهم على دينه ، وقيل : إنه تعالى لما بين حال المشركين وأجرى ذكر اليهود بين طريقة ابراهيم عليه السلام ليظهر الفرق بين حاله وحال المشركين وحال اليهود ﴿ قَاتَلَهُ ﴾ مطيعاً له سبحانه قائماً بأمره تعالى ﴿ حَنِيفًا ﴾ مائلاً عن كل دين باطل إلى الدين الحق غير زائل عنه .

﴿ وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٠ ﴾ في أمر من أمور دينهم أصلاً وفروعاً، صرح بذلك مع ظهوره قيل : رد على كفار قريش في قولهم : نحن على ملة آيينا ابراهيم ، وقيل : لذلك وللدرد على اليهود المشركين بقولهم : (عزيز ابن الله) في افتراءهم وزعمهم أنه عليه السلام كان على ملة ما عليه كقوله تعالى : (ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين) إذ به ينتظم أمر إيراد التحريم والسبب سابقاً ولاحقاً *

﴿ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ ﴾ صفة ثالثة لامة - والجار والمجرور متعلق - بشاكر - كما هو الظاهر ، وأورث صيغة جمع الفعلة قيل : للايذان بأنه عليه السلام لا يخل بشكر النعمة القليلة فكيف بالكثيرة والتصريح بأنه عليه السلام على خلاف ما هم عليه من الكفران بأنعم الله تعالى حسبما أشير إليه بضرب المثل ، وقيل : ان جمع الفعلة هنا مستعار لجمع الكثرة ولا حاجة إليه .

وفي بعض الآثار أنه عليه السلام كان لا يتعدى إلامع ضيف فلم يجد ذات يوم ضيفاً فأخرج غداه فإذا هو بفوج من الملائكة عليهم السلام في صورة البشر فدعاهم إلى الطعام فقبلوا أن بهم جذاماً فقال : الآن وجبت . واظنكم شكراً لله تعالى على أنه عافاني بما ابتلاكم به ، وجوز أبو البقاء كون الجار والمجرور متعلقاً بقوله تعالى : ﴿ اجْتَبَاهُ ﴾ وهو خلاف الظاهر . وجعل بعضهم متعلقاً بهذا محذوفاً أى اختاره واصطفاه للنبوة ، وأصل الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء ، ويطلق على تخصيص الله تعالى العبد بفيض الهى يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعى منه ويكون للاتباء عليهم السلام ومن يقار بهم ﴿ وَهَدَيْهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٢١ ﴾ موصل إليه تعالى وهو ملة الاسلام وليست نتيجة هذه الهداية - كما في ارشاد العقل السليم - مجرد اهتدائه عليه السلام بل مع ارشاد الخلق أيضاً إلى ذلك والدعوة إليه بمعونة قرينة الاجتباء .

وجوز بعضهم كون (الى صراط) متعلقاً باجتنابه وهداه - على التنازع ، والجملة اما حال بتقدير قد على المشهور واما خبر ثان لأن ، وجوز أبو البقاء الاستئناف أيضاً ﴿ وَءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ بأن حبه إلى الناس حتى ان جميع أهل الأديان يتولونه ويشنون عليه عليه السلام حسبما سأل بقوله : (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) وروى هذا عن قتادة . وغيره ، وعن الحسن الحسنة النبوة ، وقيل : الأولاد الأبرار على الكبر وقيل : المال يصرفه في وجوه الخير والبر ، وقيل : العمر الطويل في السعة والطاعة - فحسنة - على الأول

بمعنى سيرة حسنة وعلى مابعدة عطية أو نعمة حسنة كذا قيل : وجوز في الجمع أن يراد عطية حسنة ، والالتفات إلى التكلم لظاهر حال الاعتناء بشأنه وتغنيم مكانه عليه السلام (وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَنَ الصَّالِحِينَ ١٢٢) داخل في عددهم كائن معهم في الدرجات العلى من الجنة حسبما سأل بقوله : (وألحقني بالصالحين) وأراد بهم الأنبياء عليهم السلام (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) وهي على ما روى عن قتادة الاسلام المعبود عنه آنفاً بالصراط المستقيم ، وفي رواية أخرى عنه أنها جميع شريعته الا ما أمر ﷺ بتركه ، وفي التفسير الخازني حكاية هذا عن أهل الأصول ، وعن ابن عمرو بن العاص أنها مناسك الحج .

وقال الامام : قال قوم إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان على ملة ابراهيم وشريعته وليس له شرع متفرد به بل بعث عليه الصلاة والسلام لإحياء شريعة ابراهيم لهذه الآية ، فحملوا الملة على الشريعة أصولاً وفروعاً وهو قول ضعيف ، والمراد من (ملة ابراهيم) التوحيد ونفي الشرك المفهوم من قوله تعالى : (وما كان من المشركين) فان قيل : إنه ﷺ إنما نفي الشرك وأثبت التوحيد للدلالة القطعية فلا بد ذلك متابعة فيجب حمل الملة على الشرائع التي يصح حصول المتابعة فيها ، قلنا : يجوز أن يكون المراد الأمر بمتابعته في كيفية الدعوة إلى التوحيد وهي أن يدعو إليه بطريق الرفق والسهولة وإيراد الدلائل مرة بعد أخرى بأنواع كثيرة على ما هو الطريقة المألوفة في القرآن . وتعبه أبو حيان بأنه لا يحتاج إليه لأن المعتقد الذي تقتضيه دلائل العقول لا يمتنع أن يوحى ليتضافر المعقول والمنقول على اعتقاده ، ألا ترى قوله تعالى : (قل إنما يوحى إلى أنما الحكم الله واحد) كيف تضمن الوحي بما اقتضاه الدلائل العقلية ، فلا يمتنع أن يؤمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام بنفي الشرك والتوحيد وإن كان ذلك مما ثبت عنده عليه الصلاة والسلام بالدليل العقلي ليتضافر الدليلان العقلي والنقلي على هذا المطلب الجليل ، وآخر بأنه ظاهر في حمل الملة على كيفية الدعوة ولا شك أن ذلك ليس داخلًا في مفهومها فانها ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء عليهم السلام من أمملت الكتاب إذا أملت هي الدين بعينه لكن باعتبار الطاعة له ، وتحقيقه أن الوضع الإلهي مهما نسب إلى من يؤدبه عن الله تعالى يسمى ملة ومهما نسب إلى من يقيمه يسمى ديناً ، قال الراغب : الفرق بينها وبين الدين أنها لا تنضاف إلا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي يسند إليه ولا تسكد توجده إضافة إلى الله تعالى ولا إلى أحاد أمة النبي عليه السلام ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون أحادها ولا كذلك الدين ، وأكثر المفسرين على أن المراد بها هنا أصول الشرائع ، ويجعل عليه ما روى عن قتادة أولاً ولا بأس بما روى عنه ثانياً واستدلال بعض الشافعية على وجوب الحتان وما كان من شرعه عليه السلام ولم يرد به ناسخ مبنى على ذلك كما لا يخفى . ما روى عن ابن عمرو بن العاص ذكره في البحر والذي أخرجه ابن المنذر . واليهي في الشعب .

وجاء عنه أنه قال : صلى جبريل عليه السلام بإبراهيم الظاهر والعصر يعرفات ثم وقف حتى إذا غابت الشمس دفع به ثم صلى المغرب والعشاء بجمع ثم صلى به الفجر كأسرع ما يصلى أحد من المسلمين ثم وقف به حتى إذا كان كأبطا ما يصلى أحد من المسلمين دفع به ثم رمى الجمرة ثم ذبح وحق ثم أقاض به إلى البيت فطاق به فقال الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم) ولعل ما ذكر أولاً مأخوذه .

وأنت تعلم أنه ليس نصاً فيه ولا أظن أن أحداً يوافق على تخصيص ملته عليه السلام بمناسك الحج .

و(أن) تفسيرية أو مصدرية ومر الكلام في وصلها بالأمر، و(ثم) قيل: للتراخي الزماني لظهور أن أيامه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أيامه عليه السلام بكثير، واختار المحققون أنها للتراخي الزمني لأنه أباح. أنسب بالمقام ه قال الزنجشیری: ان في (ثم) هذه ايذاناً بأنه أشرف ما أوتي خليل الله عليه السلام من الكرامة وأجل ما أوتي من النعمة اتباع رسول الله ﷺ ملته وتعظيمه لمنزلة نبينا عليه الصلاة والسلام واجلالاً لمحلّه، أما الاول فمن دلالة ثم على تباين هذا المأثري وسائر ما أوتي عليه السلام من الرتب والمآثر، وأما الثاني فمن حيث ان الخليل مع جلالة محله عند الله تعالى أجل رتبته أن أوحى الى الحبيب اتباع ملته، وفي لفظ (أوحينا) ثم الأمر باتباع الملة لا اتباع ابراهيم عليه السلام ما يدل في الكشف على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بتابع له بل هو مستقل بالأخذ عن أخذ ابراهيم عليه السلام عنه (حَقِيقًا) حال من ابراهيم المضاف اليه لما أن المضاف لشدة اتصاله به جرى منه مجرى البعض فعد بذلك من قبيل رأيت وجهه هند قائمة ه ونقل ابن عطية عن مكى عدم جواز كونه حالاً لانه، معلا ذلك بأنه مضاف اليه، وتعقبه بقوله: ليس كما قال لأن الحال قد يعمل فيها حروف الخفض إذا عملت في ذى الحال نحو مررت بزيد قائماً، وفي كلا الكلامين بحث لا يخفى ه ومنع أبو حيان مجيء الحال من المضاف اليه في مثل هذه الصورة أيضاً وزعم أن الجواز فيها مما تفرد به ابن مالك والزم كون (حقيقاً) حالاً من (ملة) لأنها والدين بمعنى أو من الضمير في (اتبع) وليس بشئ. ولم يتفرد بذلك ابن مالك بل سبقه اليه الاخفش وتبعه جماعة (وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٣) بل كان قدوة للمحققين وهذا تكرير لما سبق لزيادة تأكيد وتقرير لنزاهته عليه السلام عما هم عليه من عقد وعمل، وقوله تعالى . ﴿ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ ﴾ بمعنى انما فرض تعظيمه والتخلي للعبادة وترك الصيد فيه تحقيق لذلك النفي الكلي وتوضيح له بابطال ما عسى يتوهم كونه قادحاً في السكينة فان اليهود كانوا يزعمون ان السبت من شعائر الاسلام وأن ابراهيم عليه السلام كان محافظاً عليه أى ليس السبت من شرائع ابراهيم وشعائره ملته عليه السلام التي أمرت باتباعها حتى يكون بينه وبين بعض المشركين علاقة في الجملة، وانما شرع ذلك لبنى اسرائيل بعد مدة طويلة، وإيراد الفعل مبنياً للفعل جري على سنن الكبرياء وايدان بعدم الحاجة الى التصريح بالفاعل لاستحالة الاستناد الى الغير. وقرأ أبو حيو (جعل) بالبناء للفاعل، وعن ابن مسعود والاعمش أنهم أقرأوا (إنما أنزلنا السبت) وهو على ما قال أبو حيان تفسير معنى لا قراءة لمخالفة ذلك سواد المصحف، والمستفيض عنهم أنها قرأوا كالجماعة انما جعل السبت (عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ) على نبيهم حيث أمرهم بالجمعة فاختر السبب وهم اليهود ه أخرج الشافعي في الامم والشيخان في صحيحهما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ نحن الاخرون السابقون يوم القيامة يبد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا من بعدهم ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم يعنى الجمعة فاختلقوا فيه فهدانا الله تعالى له فالتاس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد وجاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال: أمر موسى عليه السلام اليهود بالجمعة وقال: تفرغوا لله تعالى في كل سبعة أيام يوماً واحداً وهو يوم الجمعة ولا تعملوا فيه شيئاً من أعمالكم فأبوا أن يقبلوا ذلك وقالوا: لا نريد الا اليوم الذي فرغ الله تعالى فيه من الخلق وهو يوم السبت فجعل عليهم وشدد فيه الأمر ثم جاء عيسى عليه

السلام بالجمعة فقالت النصارى: لا نريد أن يكون عيدهم بعد عيدنا فاتخذوا الأحد وكأنهم إنما اختاروه لأنه مبتدأ الخلق، واختار هذا الإمام وحمل (في) على التعليل أى اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، وقال الخفاجي: معنى (اختلفوا فيه) خالفوا جميعهم نبيهم فهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وظاهر الاخبار يقتضى أنه عين لهم أولاً يوم الجمعة، وقال القاضي عياض: الظاهر أنه فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة بغير تعيين ووصل إلى اجتihadهم فاختلفت اجابهم في تعيينه ولم يهدم الله تعالى له وفرض على هذه الأمة ميئناً فافازوا بفضيلته ولو كان منصوباً عليه لم يصح أن يقال (اختلفوا) بل يقال خالفوا، وقال الامام النووي: يمكن أن يكونوا أمروا صريحاً ونص عليه فاختلفوا فيه هل يلزم تعيينه أم لم يلزم فأبدلوه وغلطوا في ابداله، وقال الواحدى: قد اشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم في السبت أن بعضهم قال هو أعظم الأيام حرمة لأن الله تعالى فرغ من خلق الاشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الأحد لأن الله سبحانه ابتدأ الخلق فيه، وهذا غلط لأن اليهود لم يكونوا فرقتين في السبت وإنما اختاروا الأحد النصارى بعدهم بزمان وقيل: المراد اختلفوا فيما بينهم في شأنه فضلتهم فرقة منهم على الجمعة ولم ترض بها وفضلت أخرى الجمعة عليه ومالت إليها بناء على ما روى من أن موسى عليه السلام جاءهم بالجمعة فأبى أكثرهم إلا السبت ورضى شريعة منهم بها فاذن الله تعالى لهم في السبت وابتلاهم بتحريم الصيد فيه فأطاع أمر الله تعالى الراضون بالجمعة فكانوا لا يصيدون وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله تعالى قردة دون أولئك المطيعين، والتفسير الأول تفسير رئيس المفسرين وترجمان القرآن وحبر الأمة المروى من طرق صحيحة عن أفضل النبيين وأعلم الخلق بمراد رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم (وإن ربك ليحكم بينهم) أى المختلفين (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) فيما كانوا فيه يَخْتَلِفُونَ (١٢٤) أى يقضى بينهم بالمجازاة على اختلافهم على نبيهم ومخالفتهم له في ذلك أو يفصل ما بين الفريقين منهم من الخصومة والاختلاف فيجازى كل فريق بما يستحقه من الثواب والعقاب، وفيه على هذا إيماء إلى أن ما وقع في الدنيا من مسخ أحد الفريقين وانجاء الآخر بالنسبة إلى ما سيقم في الآخرة شئ لا يعتد به، وعبر عن الفرض بالجعل ووصولا بكلمة (على) للإيذان بتضمنه للتشديد والابتلاء المؤدى إلى العذاب، وعن اليهود بالاسم الموصول بالاختلاف إشارة إلى علة ذلك، وقيل: المعنى إنما جعل وبال ترك تعظيم السبت وهو المسخ كائناً أو أفعالا على الذين اختلفوا فيه أى أحلوا الصيد فيه تارة وحرّموه أخرى وكان حتماً عليهم أن يتفقوا على تحريمه حسبما أمر الله تعالى به وروى ذلك عن قتادة، وفسر الحكم بينهم بالمجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحریم أخرى • ووجه إيراد ذلك ههنا بأنه أريد منه إنذار المشركين وتهديدهم بما في مخالفة الانبياء عليهم السلام من الوبال كما ذكرت القرية التي كفرت بأنعم الله تعالى تمثيلاً لذلك. واعترض بأن توسيط ذلك لما ذكر بين حكاية أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام وبين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة إليها كالفصل بين الشجر ولحائه . وأجيب بأن فيه حثاً على اجابة الدعوة التي تضمنها الكلام السابق وأمر بها في الكلام اللاحق فللبسطة نسبة إلى الطرفين تخرجه من أن يكون الفصل به كالفصل بين الشجر ولحائه وهو كما ترى • واعترض أيضاً بأن ظمة (بينهم) تحكم بأن المراد بالحكم هو فصل ما بين الفريقين من الاختلاف دون المجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحریم أخرى. ويرد هذا أيضاً على تفسيره بالقضاء بالمجازاة.

على اختلافهم جميعهم على نبينهم ومخالفتهم له فيما جأهم به، وقد فسر بذلك على التفسير المأثور عن ترجمان القرآن، ومنهم من فسر عليه بما فسر به على التفسير المروى عن قتادة فيرد عليه أيضا ما ذكر مع مافي ضمنه من القول باختلاف الاختلائين معنى، والظاهر اتحادهما. وأجاب بعضهم عن الاعتراض بمنع حكم ظنة (بينهم) بما تقدم فتأمل، وتفسير السبب باليوم المخصوص هو الظاهر الذي ذهب اليه الكثير، وجوز كونه مصدر سببت اليهود اذا عظمت سببها، قيل: ويجوز على هذا أن يكون في الآية استخدام (ادع) أى من بعث اليهم من الامة قاطبة فحذف المفعول دلالة على التعميم، وجوز أن يكون المراد إفعل الدعوة تنزيلا له منزلة اللازم للقصد الى إيجاد نفس الفعل اشعارا بأن عموم الدعوة غني عن البيان وإنما المقصود الأمر بإيجادها على وجه مخصوص. وتعقب بأن ذلك لا يناسب المقام كما لا يناسب قوله تعالى: (وجادلهم) •

(إلى سبيل ربك) الى الاسلام الذي عبر عنه تارة بالصراط المستقيم وأخرى بملة ابراهيم عليه السلام، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير النبي ﷺ ما لا يخفى •

(بالحكمة) بالمقالة المحككة وهى الحجة القطعية المارحة للشبه، وقريب من هذا مافي البحر أنها الكلام الصواب الواقع من النفس أجل موقع (والموعظة الحسنة) وهى الخطابات المقنعة والعبر النافعة التى لا يخفى عليهم إنك تناصحهم بها (وجادلهم) ناظر معاندهم (بأئى هى أحسن) بالطريقة التى هى أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين واختيار الوجه الايسر واستعمال المقدمات المشهورة تسكيना لشغفهم واطفاء للهمم كما فعله الخليل عليه السلام. واستدل بآيىل-أرباب المعقول بالآية على أن المتبر في الدعوة من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والمطالبة والجدل حيث اقتصر في الآية على ما يشير اليها، وإنما تفاوتت طرق دعوته عليه الصلاة والسلام لتفاوت مراتب الناس، فمنهم خواص وهم أصحاب نفوس مشرقة قوية الاستعداد لادراك المعاني قوية الانجذاب الى المبادئ العالية مائلة إلى تحصيل اليقين على اختلاف مراتبه وهؤلاء يدعون بالحكمة بالمعنى السابق ومنهم عوام أصحاب نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الالف والمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات قاصرة عن درجة البرهان لكن لا عناد عندهم وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة بالمعنى المتقدم •

ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه من تقليد الاسلاف ورسخ فيه من العقائد الباطلة فصار بحيث لا تنفعه الموعظ والعبر بل لابد من إلقائه الحجر بأحسن طرق الجدل لتلين عريكته وتزول شكيته وهؤلاء أمر ﷺ بجادلهم بالتى هى أحسن، وإنما لم تعتبر المغالطة والشعر لأن فائدة المغالطة تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه إياه ومربية الرسول عليه الصلاة والسلام تنافى أن يغلط ويتعالى أن يغلط، والشعر وإن كان مفيداً للخواص والعوام فإن الناس في باب الاقدام والاحجام أطوع للتخيل منهم للتصديق إلا ان مداره على الكذب ومن ثمة قيل: الشعر أكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) لا يقال: الشعر الذى هو أحد الصناعات قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر الذى مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذى نفى تعليمه عنه ﷺ لما قيل: كون الشعر منموما ليس لكوه كلاما موزونا مقفى بل لاشتغاله على تخيلات فاذبه فهما من واد واحد ذكر ذلك بعض المتأخرين، وقد ذهب

غير واحد إلى أن فيها إشارة إلى تفاوت مراتب المدعويين إلا أنه خالف في بعض ما تقدم، ففي الكشف بعد أن ذكر أن كلام الزنجشيري يدل على أنه عليه الصلاة والسلام ينبغي أن يجمع في الدعوة بين الثلاث فيكون الكلام في نفسه حسن التأليف متجراً لما علق به من الغرض ومع ذلك مقصوداً به المناصحة لمن خوطب به ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معلماً ناصحاً شقيقاً رفيقاً مانصه: والاحسن على ما ذهب إليه المحققون أنه تعميم للدعوة حسب مراتب المدعويين في الفهم والاستعداد، فمن دعى بلسان الحكمة ليفاد اليقين العيان أو البرهاني هم السابقون ومن دعى بالموعظة الحسنة وهي الاقناعات الحكيمة لا الخطابات المشهورة طائفة دون هؤلاء، ومن دعى بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الاسلام والكفار أيضاً، ولا أرى ما يوجب نفي أن يكون المراد بالموعظة الحسنة الخطابات المشهورة، وكونها مركبة من مقدمات مظنونة أو مقبولة من شخص معتقده ولا يليق بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم استعمال الظنيات أو أخذ كلام الغير والدعوة به هو الموجب لذلك لا يخفى ما فيه فتدبره، وذكر الاحسائي رئيس الفرقة الظاهرة في زماننا المسماة بالكشفية في كتابه شرح الفوائد ما حصله إن المدعويين من المكلفين ثلاثة أنواع، وكذا الأدلة التي اشارت إليها الآية فإن كانوا من الحكماء المقلاء والعلماء النبلاء فدعوتهم إلى الحق الذي يريده الله تعالى منهم من معرفته بدليل الحكمة وهو الدليل الذوقي العيان الذي يلزم منه العلم الضروري بالمستدل عليه لأنه نوع من المعايينة كقولنا في رد من زعم أن حقائق الاشياء كانت قائمة في ذاته تعالى بنحو أشرف مما أفاضها إنه لا بد وأن يكون لذاته سبحانه قبل الافاضة حال مغاير لما بعدها سواء كان التعريف في نفس الذات أو فيما هو في الذات فإن حصل التغيير في الذات لزم حدوثها وإن حصل فيما هو في الذات - أعني حقائق الاشياء السكينة - لزم أن تكون الذات محلاً للتغير المختلف ويلزم من ذلك حدوثها * وكقولنا في اثبات أنه سبحانه أظهر من كل شيء: إن كل أثر يشابه صفة مؤثرة وأنه قائم بفعله قيام صدور كالاشعة بالنيران والكلام بالمتكلم، فالاشياء هي ظهور الواجب بها لها لأنه سبحانه لا يظهر بذاته والالاختلاف حاله، ولا يكون شيء أشد ظهوراً من الظاهر في ظهوره لأن الظاهر أظهر من ظهوره وإن كان لا يمكن التوصل إلى معرفته الا بظهوره مثل القيام فإن القائم أظهر في القيام من القيام والقاعد أظهر في القعود من القعود وإن كان لا يمكن التوصل إلى معرفتهما الا بالقيام والقعود فتقول: بإقامته وإقاعده، والمعنى لك إنما هو القائم والقاعد لا القيام والقعود لأنه بظهوره لك بذلك غيب عليك مشاهدته وإن التفت إليه احتجب عنك القائم والقاعد، وهو آلة لمعرفة المعارف الحقيقة كالوحيد وما يلحق به، ومستنده الفؤاد وهو نور الله تعالى المشار إليه بقوله **صَلَّى**: « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى » والنقل من الكتاب والسنة، وشرطه الذي يتوقف عليه فتح باب النور ثلاثة أشياء: أحدها أن تصف ربك وتقبل منه سبحانه قوله ولا تتبع شهوة نفسك. وثانيها أن تقف عند بيانك وتبينك وتبينك على قوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) وثالثها أن تنظر في تلك الاحوال أعني البيان وما بعده بعينه تعالى وهي العين التي هي وصف نفسه لك أعني وجودك من حيث كونه أثراً ونوراً لا بعينك التي هي أنت من حيث - أنك أنت - أنت فأنك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات المحتاجة الفانية *

وإن كانوا من العلماء ذوي الالباب وأرباب القلوب فدعوتهم إلى الحق الذي يريده سبحانه منهم من اليقين الحقيقي في اعتقاداتهم بدليل الموعظة الحسنة وهي الدليل العقلي اليقيني الذي يلزم منه اليقين في الايمان به

سبحانه وبغيره بما أمرهم بالايمان به وهو آله لعل الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى ، وهذه العلوم وإن كانت قد تستفاد من غيره ولكن بدون ملاحظته لا يوقف على اليقين والاطمئنان الذي هو أصل علم الاخلاق ، ومستنده القلب والنقل، وشرط صحته والاتقاف به انصاف عقلك بأن تازم ما ألزمك به ولا تقلبه وهو كقوله تعالى: (قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد) وقوله تعالى: (قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين) إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، وإن كانوا من العلماء أصحاب الرسوم كالمسكمين ونظائرهم فدعوتهم إلى الحق الذي يريد سبحانه منهم من اليقين الرسمي بمقتضى طبيعتهم القاصرة بدليل المجادلة بالنهي أحسن وهي الدليل العلمي القطعي الذي يازم منه العلم فيا ذكر وهو آله لعل الشريعة ، ومستنده العلم والنقل، وشرطه انصاف الخصم بأن يقيمه على النحو المقرر في علم الميزان ، وقد ذكره العلماء في كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل وهو محل المناقشات والمعارضات ، وأما الدليلان الأولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة فإذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما اه المراد منه وهو كما ترى ، وإنما ذكرته لتعلم حال المرؤس من حال الرئيس ، ولقد رأيت مشايخ هذه الطائفة يتكلمون بما هو كشوك النفاق ويحسبونه كريش الطواويس ، وجوذاً يراد بالحكمة والموعظة الحسنة القرآن المجيد فإنه جامع لكل الامرين فكأنه قيل : ادع بالقرآن الذي هو حكمة وموعظة حسنة وقيل غير ذلك ، ومنه أن الحكمة النبوة وليس من الحكمة ، وفسر بعضهم المجادلة الحسنة بالاعراض عن أذاهم وادعى أن الآية منسوخة بآية السيف ، والجمهور على أنها حكمة وأن معنى الآية ما تقدم ، ولكون الحكمة أعلى الدلائل وأشرافها والمدعويين به الكاملين الطالعين للمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وقيل ما هم جئ بها أولاً ، ولكون الجدل أدنى الدلائل إذ ليس المقصود منه سوى إلزام الخصم وإفحامه ولا يستعمل الا مع الناقصين الذين تغلب عليهم المشاغبة والمحاصمة وليسوا بصدد تحصيل هاتيك العلوم ذكر أخيراً ، ولكون الموعظة الحسنة دون الحججة وفوق الجدل والمدعويين بها التوسطين الذين لم يبلغوا في الكمال حد الحكمة المحققين ولم يكونوا في النقصان بمرتبة أولئك المشاغبين وسط بين الأمرين ، وكأنه إنما لم يقل: ادع إلى سبيل الحكمة والموعظة والجدال الاحسن لما أن الجدل ليس من باب الدعوة بل المقصود منه غرض آخر مغاير لما هو الاكراه والافحام فإقاله الامام فليفهم

(**إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ**) الذي أمرك بدعوة الخلق إليه وأعرض عن قبوله •

(**وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥**) إليه وهو لتلخيص لما ذكر أولاً من الأمرين كأنه قيل: اسلك في الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة وما عليك غير ذلك وأما حصول الهداية والضلال والمجازاة عليهما فإلى الله سبحانه لا إلى غيره إذ هو أعلم بمن يقي على الضلال ومن يهتدى إليه فيجازى كلاهما ما يستحقه كذا قيل . واعتراض بأن دلالة الآية على المجازاة مسلمة وأما أن حصول الهداية والضلالة ليس لغیره تعالى فالآية لا تدل عليه أصلاً . وأجيب بأنه إذا انحصر علم الهداية والضلالة فيه تعالى علم أنه لا يكون لغیره سبحانه عليهما فكيف يكون له حصولهما فالقول بعدم دلالة الآية على ذلك غير سديد، وقيل: بالمعنى اسلك في الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة فإنه تعالى هو أعلم بحال من لا يرعوى عن الضلال لسوء اختياره وبحال من يصير أمره إلى الاهتداء لما فيه من الخير فما شرعه لك في الدعوة هو الذي تقتضيه الحكمة فإنه كاف في هداية المهتدين وإزالة

عذر الضالين ، وقيل: المعنى إنما عليك البلاغ فلا تلج عليهم أن أبوا بعد الإبلاغ مرة أو مرتين مثلاً فإن ربك هو أعلم بهم فمن كان فيه خير كفته النصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت عنه الحيل، وتقديم الضالين لأن الكلام فيهم ، وإيراد الضلال بصيغة الفعل الدال على الحدوث لما أنه تغير لفطر الله تعالى القدر الناس عليها وإعراض عن الدعوة وذلك أمر عارض بخلاف الاهتداء الذي هو عبارة عن الثبات على الفطرة والجريان على موجب الدعوة ولذلك جرى به على صيغة الاسم المني عن الثبات ، وجملة (هو أعلم بالمهتدين) قيل: عطف على جملة (إن ربك) الخ أو على خبر إن وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والاشعار بتباين حال المعلومين وماكلهما من العقاب والثواب وهو في الجملة الأولى ضمير فصل للتخصيص كما هو ظاهر كلام البعض أو للتقوية كما قيل، ولا يخفى ما في التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم من اللطافة .

(وَإِنْ عَقَّبْتُمْ) أى إن أردتم العقابة (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) أى مثل ما فعل بكم وقد عبر عنه بالعقاب على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب نحو كما تدين تدان على نهج المشاكاة ، وقال الخفاجي: إن العقاب في العرف مطلق المذاب ولو ابتداء وفي أصل اللغة المجازاة على عذاب سابق فإن اعتبر الثاني فهو مشاكاة وإن اعتبر الأول فلا مشاكاة، وعلى الاعتبارين صيغة المغالبة ليست للشاركة ، والآية نزلت في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه يوم أحد ، فقد صح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقف على حمزة يوم استشهد فنظر إلى منظر لم ينظر إلى شيء قط كان أوجع لقلبه منه ونظر اليه قد مثل به فقال: رحمة الله تعالى عليك فأنك كنت ما علمت وصولاً للرحم فعولاً للخيرات ولولا حزن من بعدك عليك لسرفي أن أتركك حتى يحشرك الله تعالى من أرواح شئ أما والله لا مثلن بسبعين منهم، كأنك فنزل جبريل عليه السلام والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واقفت بخواتيم النحل (وإن عاقبتهم) الى آخرها فكفر عليه الصلاة والسلام عن يمينه وأمسك عن الذى أراد وصبر، فهى على هذا مدنية . وذهب النحاس الى أنها مكية وليست في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه واختاره بعضهم لما يلزم على ذلك من عدم الارتباط المنزه عنه كلام رب العزة جل شأنه إذ لا مناسبة لتلك القضية لما قبل ، وأما على القول بأنها مكية فوجه الارتباط أنه لما أمر سبحانه نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة وبين طريقها أشار اليه عليه الصلاة والسلام وإلى من يتابعه بمرعاة العدل مع من يناصبهم والمائلة فإن الدعوة لا تكاد تفك عن ذلك كيف لا وهى موجبة انصرف الوجوه عن القبل المعبودة وادخال الاعناق في قفلة غير معهودة قاضية عليهم بفساد ما يأتون وما يذرون وبطالان دين استمرت عليه آباؤهم الاولون وقد ضاقت بهم الحيل وعيت بهم العيال وسدت عليهم طرق الحاجة والمناظرة وأرجمت دونهم أبواب المباحة والمحاور . وترددت في صدورهم الأنفاس ووقفوا في حصيص يصضرون أنحاساً في أسداس لا يمدون الا الأسنة مركبا ويختارون الموت الأحمر دون دين الاسلام مذهباً ، وإلى الاول ذهب جمهور المفسرين ووقع ذلك في صحيح البخارى بل قال القرطبي: انه مما أطبق عليه المفسرون ، وما ذكر من لزوم عدم الارتباط عليه ليس بشئ ، فإن التنبيه على تلك القضية للاشارة الى أن الدعوة لا تخلو من مثل ذلك وأن المجادلة تنجر الى المجادلة فاذا وقعت فاللائق ما ذكر فلا فرق في الارتباط بحسب المآل بين أن تكون

مكية وأن تكون مدنية ، وخصوص السبب لا ينافي عموم المعنى ، فالمعول عليه عدم العدول عما قاله الجمهور .
 وقرأ ابن سيرين : (وإن عقيمت فعقبوا) بتشديد القافين أى وإن قفيم بالانحصار ففوا بمثل ما فعل بكم غير متجاوزين عنه . واستدل بالآية على أن اللقطة أن يفعل بالجاني مثل ما فعل بالجنس والقدر وهذا لا خلاف فيه . وأما اتحاد الآلة بأن يقتل بحجر من قتل به بسيف من قتل به مثلاً فذهب إليه بعض الأئمة ، ومذهب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه لا فود إلا بالسيف ، ووجه ذلك مع أن الآية ظاهرة في خلافه أن القتل بالحجر ونحوه مما لا يمكن ماثلة مقداره شدة وضعفاً فاعتبرت ماثلة في القتل وازهاق الروح والأصل في ذلك السيف كما ذكره الرازي في أحكامه . وذكر بعضهم أنه اختلف في هذه الآية فأخذ الشافعي بظاهرها ، وأجاب الحنفية بأن الماثلة في العدد بأن يقتل بالواحد واحد لأنها نزلت لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا مثلن بسبعين منهم لما قتل حمزة ومثل به كما سمعت فلادليل فيها ، وقال الواحدى : أنها منسوخة كثيرها من المثلة وفيه كلام فى شروح الهداية *
 وفى تقييد الأمر بقوله سبحانه (وإن عاقبتهم) حث على العفو تعريضا لما فى « إن » الشرطية من الدلالة على عدم الجزم بوقوع ما فى حيزها فكأنه قيل : لا تعاقبوا وإن عاقبتكم الخ كقول طبيب لمرضى سأله عن أكل الفاكهة ان كنت تأكل الفاكهة فكل الكثيرى ، وقد صرح بذلك على الوجه الآ كد فقيل :
 ﴿ وَلَنْ صَبْرُكُمْ ﴾ أى عن المعاقبة بالمثل ﴿ هُوَ ﴾ أى لصبركم ذلك على حد (اعدلوا هو أقرب للتقوى)
 ﴿ خَيْرٌ ﴾ من الانتصار بالمعاقبة ﴿ لِلصَّابِرِينَ ١٢٦ ﴾ أى لكم إلا أنه عدل عنه الى ما فى النظم الجليل مدحاً لهم وثناء عليهم بالصبر ، وفيه ارشاد الى أنه إن صبرتم فهو شيمتكم المعروفة فلا تتركوها ذاتاً فى هذه القضية أو وصفاً لهم بصفة تحصل لهم إذا صبروا عن المعاقبة فهو على حد من قتل قتيلاً وهو الظاهر من اللفظ ، وفيه ترغيب فى الصبر بالغ ، ويجوز عود الضمير الى مطلق الصبر المدلول عليه بالفعل ، والمراد بالصابرين جنسهم فيدخل هؤلاء دخولاً أولياً ، ثم انه تعالى أمر نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم صريحاً بما نذب اليه غيره تعريضا من الصبر لانه عليه الصلاة والسلام أولى الناس بعزائم الأمور لزيادة علمه بشؤنه سبحانه ووثوقه به تعالى فقال تعالى :
 ﴿ وَأَصْبِرْ ﴾ على ما أصابك من جهة من فنون الآلام والأذى وعابنت من اعراضهم بعد الدعوة عن الحق بالسكينة ﴿ وَمَاصِرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ استثناء مفرغ من أعم الاشياء أى وما صبرك ملاساً ومصحوباً بشئ من الاشياء إلا بذكر الله تعالى والاستغراق بمراقبة شؤنه والتبتل اليه سبحانه بمجامع الهمة ، وفيه من تسلية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتوهمين مشاق الصبر عليه وتشريفه مالا مزيد عليه أو الا بمشيتته المبينة على حكم بالغة مستتبعة لعواقب حميدة فالتسليية من حيث اشتماله على غايات جليلة قاله شيخ الاسلام .
 وقال غير واحد : أى الا بتوقيعه ومعوته فالتسليية من حيث تيسير الصبر وتسهيله ولعل ذلك أظهر مما تقدم *
 ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ أى على الكافرين وكفرهم بك وعدم متابعتهم لك نحو (فلا تأس على القوم الكافرين) وقيل : على المؤمنين وما فعل بهم من المثلة يوم أحد ﴿ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ ﴾ بفتح الضاد ، وقرأ ابن كثير بكسرها وروى ذلك عن نافع ، ولا يصح على ما قال أبو حيان عنه وهما لغتان كالقول والقليل أى

كثير بكسرها وروى ذلك عن نافع ، ولا يصح على ما قال أبو حيان عنه وهما لغتان كالقول والقليل أى

لا تكن في ضيق صدر و حرج وفيه استعارة لا تخفى ولا داعي الى ارتكاب القلب ، وقال أبو عبيدة: الضيق بالفتح ، يخفف ضيق كهين وهين أى لا تك في أمر ضيق . ورد أبو علي في البحر بأن الصفة غير خاصة بالموصوف فلا يجوز ادعاء الحذف ولذلك جاز مررت بكانب وامتنع بآكل . وتمتعب بالنعيم لأنه اذا كانت الصفة عامة وقدر موصوف عام فلا مانع منه ﴿مَّا يَمْكُرُونَ﴾ أى من مكروهم بك فيما يستقبل فالأول في إرشاد العقل السليم نهى عن التألم بمطلوب من جهتهم فات والثاني نهى عن التألم بمحذور من جهتهم آت ، وفيه أن النهى عنهما مع أن انتفاءهما من لوازم الصبر المأمور به لزيادة التأكيد وإظهار كمال العناية بشأن التسلية والا فبل يخطر ببال من توجه إلى الله تعالى بشرائره متزها عن كل ما سواه سبحانه من الشواغل شئ مطلوب فينهى عن الحزن بفواته ، وقيل: يَمْكُرُونَ بمعنى مكروا ، وإنما عبر بالمضارع استحضر الصورة الماضية ، والأول نهى عن الحزن على سوء حالهم في أنفسهم من اتصافهم بالكفر والاعراض عن الدعوة والثاني نهى عن الحزن على سوء حالهم معه صلى الله تعالى عليه وسلم من ابدانهم له بالتشبه بأحابيه ونحوه والمراد من النهين محض التسلية لاحقية النهى ، وأنت تعلم أن الظاهر ابقاء المضارع على حقيقته فتأمل •

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ تعليل لما سبق من الأمر والنهى ، والمراد بالمعية الولاية الدائمة التى لا يحول حول صاحبها شئ من الجزع والحزن وضيق الصدر وما يشعر به دخول ظمة (مع) من متبوعة المتقين من حيث أنهم المباشرون للتقوى ، والمراد بها هنا أعلى مراتبها أعنى التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق سبحانه والتبتل اليه تعالى بالكلية لأن ذلك هو المورث لولايته عز وجل المقرونة ببشارة (ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) والمعنى أن الله تعالى ولى الذين تبتلوا اليه سبحانه بالكلية وتزهدوا عن كل ما يشغل سرهم عنه عز وجل فلم يخطر ببالهم شئ من مطلوب أو محذور فضلا عن الحزن عليه فواتا أو وقوعا وهو المعنى بما به الصبر المأمور به على أول الاحتمالات السالفة وبذلك يحصل التقريب ويتم التعليل وإلا فمجرد التوقى عن المعاصي لا يكون مداراً لشي من العزائم المرخص في تركها فكيف بالصبر المشار اليه وردفيه وإنما مداره المعنى المذكور فذلك قيل: إن الله مع الذين صبروا ، وإنما أوثر عليه ما فى النظم الكريم مبالغة فى الحث على الصبر بالتنبيه على أنه من خصائص أجل النعوت الجليلة وروادفه كما أن قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُحْسِنُونَ﴾ (١٢٨) للاشعار بأنه من باب الاحسان الذى فيه يتنافس المتنافسون على ما يؤذن بذلك قوله تعالى : (واصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) وقد نه سبحانه على أن كلا من الصبر والتقوى من قبيل الاحسان بقوله تعالى : (انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) وحقيقة الاحسان الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق ، وقد فسرهُ عليه السلام بأن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ، وتكرير الموصول للإيذان بكفاية كل من الصلوتين في ولايته سبحانه من غير أن تكون احدهما تنمة للآخرى ، وإيراد الأولى فعلية للدلالة على الحدوث كما أن إيراد الثانية اسمية لافادة كون مضمونها شيمة راسخة لهم ، وتقديم التقوى على الاحسان لما أن التبعية مقدمة على التحلية ، والمراد بالموصولين ا. جنس المتقين والمحسنين ، وبدخل عليه الصلاة والسلام في زميرهم دخولا وأوليا وإماما عليه السلام وأشياء عارضى الله تعالى عنهم وعبر بذلك عنهم مدحاً لهم وثناء عليهم بالنعتين الجليلين ، وفيه رمز الى أن صنعه عليه الصلاة والسلام مستتبِع لاقتداء الامة به كقول من قال لابن عباس رضي الله تعالى عنهما عند التعزية :

اصبر نسكن بك صابرين وانما صبر الرعية عند صبر الراس

قال كل ذلك في ارشاد العقل السليم ، وإلى كون الجملة في موضع التعليل لما سبق ذهب العلامة الطيبي حيث قال : إنه تعالى لما أمر حبيبه بالصبر على أذى المخالفين ونهاه عن الحزن على عنادهم وابائهم الحق وعما يلحقه من مكرهم وخداعهم علل ذلك بقوله سبحانه : (إن الله) الخ أى لا تبال بهم وبمكرهم لأن الله تعالى وليك ومحبك وناصرك ومبغضهم وخاذلهم ، وعمم الحكم ارشادا للاقتداء به عليه الصلاة والسلام ، وفيه تعريض بالمخالفين وبخذلانهم كما صرح به في قوله تعالى : (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وذكر أن إيراد الجملة الثانية اسمية وبناء (محسنون) على (هم) على سبيل التقوى مؤذن باستدامة الاحسان واستحكامه وهو مستلزم لاستمرار التقوى لأن الاحسان إنما يتم إذا لم يعد إلى ما كان عليه من الاساءة ، واليه الاشارة بماورد «من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعتبه» وما ذكر من حل التقوى على أعلى مراتبها غير متعين ، وما ذكره في بيانه لا يخلو عن نظر كما لا يخفى على المتأمل ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وغيرهم عن الحسن أنه قال في الآية : اتقوا فيما حرم الله تعالى عليهم وأحسنوا فيما اترض عليهم ، ويوهم كلام بعضهم أن الجملة في موضع التعليل للامر بالمعاقبة بالمثل حيث قال : إن المعنى إن الله بالعون والرحمة والفضل مع الذين خافوا عقاب الله تعالى وأشفقوا منه فشفقوا على خلقه بعد الاسراف في المعاقبة ، وفسر الاحسان بترك الاساءة كما قيل • ترك الاساءة احسان واجمال • ولا يخفى ما فيه من البعد ، وقد اشتملت هذه الآيات على تعليم حسن الادب في الدعوة وترك التعدي والامر بالصبر على المكروه مع البشارة للمتقين المحسنين ، وقد أخرج سعيد بن منصور . وابن جرير . وغيرهما عن هرم بن حيان أنه قيل له حين الاحتضار : أوص فقال : إنما الوصية من المال ولأهل ولأوصيك بخواتيم سورة النحل هذا •

(ومن باب الاشارة في الآيات) (ونزلنا عليك الكتاب تيانا لكل شيء) أى بما كان وما يكون فيفرقه بين الحق والمبطل والصادق والكاذب والمتبع والمتبذع ، وقيل : كل شيء هو النبي ﷺ كما قيل إنه عليه الصلاة والسلام الامام في قوله سبحانه : (وكل شيء أحصيناه في امام مبین) (إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) قال السيادي : العدل رؤية المنة منه تعالى قدما وحديثا ، والاحسان الاستقامة بشرط الوفاء إلى الابد ، وقيل : العدل أن لا يرى العبد فاقرا عن طاعة ولاه مع عدم الالتفات إلى العوض ، وإيتاء ذى القربى الاحسان إلى ذوى القرابة في المعرفة والمحبة والدين فيخدمهم بالصدق والشفقة ويؤدى اليهم حقهم ، والفحشاء الاستهانة بالشريعة ، والمنكر الاصرار على الذنب كيفما كان ، والبغى ظلم العباد ، وقيل : الفحشاء اضافة الاشياء إلى غيره تعالى ملكا وإيجادا (وأوفوا بعهد الله) المأخوذ عليكم في عالم الارواح بالبقاء على حكمه وهو الاعراض عن الغير والتجرد عن العلائق والموانع في التوجه إليه تعالى إذا عاهدتم أى تذكروا به باشراف نور النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم وتذكروا إياكم قال النصر اباضى : اليهود مختلفة فهد العوام لزوم الظواهر وعهد الخواص حفظ السرائر وعهد خواص الخواص التخلي عن الكل لمن له الكل (ما عندكم) من الصفات ينقلها من الحدوث (وما عند الله باق) لمكان القدم فالعبد الحقيقي من كان فانيا من أوصافه باقيا بما عند الله تعالى كذا في أسرار القرآن (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى) أى

عملا يوصله الى كماله الذي يقتضيه استعداده (وهو مؤمن) معتقد للحق اعتقادا جازما (فلنحييته حياة طيبة) أى حياة حقيقية لاموت بعدها بالتجرد عن المواد البدنية والانخراط في سلك الأنوار القدسية والتلذذ بكمالات الصفات ومشاهدات التجليات الالفايية والصفائية (ولنجزينهم أجرهم) من جنات الصفات والافعال (بأحسن ما كانوا يعملون) إذ عملهم يناسب صفاتهم التي هي مبادئ أفعالهم وأجرهم يناسب صفات الله تعالى التي هي مصادر أفعاله فانظر كم بينهما من التفاوت في الحسن، ويقال: الحياة الطيبة ما تكون مع المحبوب ومن هنا قيل:

كل عيش ينقضى مالم يكن مع مديح مالذالك العيش مالح

(ثم أن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) قال سهل هو إشارة الى الذين رجعوا القهقري في طريق سلوكهم ثم عادوا إلى إن ربك للذين هجروا فراقنا الله سو من بعد أن ظهر لهم منهم الفتنة في محبتهم ثم جاهدوا أنفسهم على ملازمة أهل الخير ثم صبروا معهم على ذلك ولم يرجعوا الى ما كانوا عليه في الفتنة لسانر عليهم ماصدر منهم منعم عليهم بصنوف الانعام، وقيل: إن ربك للذين هاجروا أى تباعدوا عن موطن النفس بترك المألوفات والمشتبهات من بعد ما فتنوا بها بحكم النشأة البشرية ثم جاهدوا في الله تعالى بالرياضات وسلوك طريقته سبحانه بالتزقي في المقامات والتجريد عن التعلقات وصبروا عما تحب النفس وعلى ما تكرهه بالثبات في السير ان ربك لغفور يستر غواشي الصفات النفسانية رحيم بافاضة السكال والصفات القدسية (ضرب الله مثلا) للنفس المستعدة القابلة لفيض القلب الثابتة في طريقا كتنساب الفضائل الآمنة من خوف فرائها المطمئنة باعتقادها (يأتيها رزقا رغدا) من العلوم والفضائل والأنوار (من كل مكان) من جميع جهات الطرق البدنية كالخواس والجوارح والآلات ومن جهة القلب (فكفرت بانعم الله) ظهرت بصفاتها بطرا وإعجابا بزينةها ونظرا إلى ذاتها بيهجتها وبنائها فاحتجبت بصفاتها الظلمانية عن تلك الأنوار ومالت الى الامور السفلية وانقطع إمداد القلب عنها وانقلبت المعاني الواردة عليها من طرق الحس هياست غاسقة من صور المحسوسات التي انجذبت اليها (فأذاقها الله لباس الجوع) بانقطاع مدد المعاني والفضائل والأنوار من القلب والخوف من زوال مقتنياتهما من الشهوات والمألوفات (بما كانوا يصنعون) من كفران أنعم الله تعالى (ولقد جاءهم رسول منهم) أى من جنسهم وهى القوة السكرية (فكذبوه) بما ألقى اليهم من المعاني المعقولة والآراء الصادقة (فاخذهم العذاب) أى عذاب الحرمان والاحتجاب (وهم ظالمون) في حالة ظلهم وترفعهم عن طريق الفضيلة ونقصهم لحقوق صاحبهم (أن إبراهيم كان أمة) لاجتماع ما تفرق في غيره من الصفات الكاملة فيه وكذا كل نبي ولذا جاء في الخبر على ما قيل لو وزنت بأمتي لرجحت بهم (فقاتل الله) مطيما له سبحانه على أكمل وجه (خفيا) مائلا عن كل ماسواه تعالى (وما كان من المشركين) بنسبة شئ إلى غير سبب حقه (شاكرا) لانعمه مستعملا لها على ما ينبغي (اجتباها) اختاره بلا واسطة عمل لكونه من الذين سبقت لهم الحسنى فتقدم كشوفهم على سلوكهم (وهده) بعد الكشف (الى صراط مستقيم) وهو مقام الارشاد والدعوة ينعون به مقام الفرق بعد الجمع (وآتيناه في الدنيا حسنة) وهى الذكر الجليل والملك العظيم والنبوة (وإنه في الآخرة) قيل أى في عالم الارواح (لن الصالحين) المتمكنين في مقام الاستقامة وقيل أى يوم القيامة لمن الصالحين للجلوس على سباط القرب والمشاركة بلا حجاب وهذا لدفع توهم أن ما أوتيه في الدنيا ينقص مقامه في العقبى كما قيل إن مقام الولي المشهور دون الولي الذي في زوايا الحول، واليه الاشارة بقولهم: الشهرة آفة، وقد نص

على ذلك الشعرائى فى بعض كتبه (أما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه) وهم اليهود واختاروه لأنه اليوم الذى انتهت به أيام الخلق فكان بزعمهم أنسب لترك الاعمال الدنيوية وهو على ما قال الشيخ الأكبر قدس سره فى الفتوحات يوم الأبد لئلا ينفاض له فائله فى جهنم ونهاره فى الجنة واختيار النصارى يوم الأحد لأنه أول يوم اعتنى الله تعالى فيه بخلق الخلق فكان بزعمهم أولى بالتفرغ لعبادة الله تعالى وشكره سبحانه. وقد هدى الله تعالى لما هو أعظم من ذلك وهو يوم الجمعة الذى أكمل الله تعالى به الخلق وظهرت فيه حكمة الاقتدار بخلق الإنسان الذى خلق على صورة الرحمن فكان أولى بأن يتفرغ فيه الإنسان للعبادة والشكر من ذنوبه من يومين وسبحان من خلق فهدى (وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عاقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) لما فى ذلك من قهر النفس الموجب لتزقيها إلى أعلى المقامات (واصبر وماصبرك إلا بالله) قيل : الصبر أقسام. صبر لله تعالى. وصبر فى الله تعالى. وصبر مع الله تعالى. وصبر عن الله تعالى. وصبر بالله تعالى. فالصبر لله تعالى هو من لوازم الإيمان وأول درجات الإسلام وهو حبس النفس عن الجزع عند فوات مرغوب أو وقوع مكروه وهو من فضائل الأخلاق الموهوبة من فضل الله تعالى لأهل دينه وطاعته المتضمنة للثواب الجزيل، والصبر فى الله تعالى هو الثبات فى سلوك طريق الحق وتوطين النفس على المجاهدة بالاختيار وترك المألوفات واللذات وتحمل البليات وقوة الزينة فى التوجه إلى منبع السكالات وهو من مقامات السالكين به الله تعالى لمن يشاء من أهل الطريقة، والصبر مع الله تعالى هو لأهل الحضور والكشف عند التجرد عن ملابس الأفعال والصفات والتمرض لتجليات الجلال والجلال وتوارد واردة الأنس والهيبة فهو بحضور القلب لمن كان له قلب والاحتراس عن الغفلة والغيبة عند التلويحات بظهور النفس، وهو أشق على النفس من الضرب على الحام وإن كان لذينا جداء والصبر عن الله تعالى هو لأهل العيان والمباشرة من المشائق المبتاقين المتقلبين فى أطوار التجلى والاستتار المختلطين عن الناسوت المتتوردين بنور اللاهوت، أبقى لهم قاب ولاوصف كلما لاح لهم نور من سبحات أنوار الجلال احترقوا وتغافوا وكلما ضرب لهم حجاب ورد وجودهم تشويقا وتعظيما ذاقوا من ألم الشوق وحرقة الفرقه ما عيل به صبرهم وتحقق موتهم، والصبر بالله تعالى هو لأهل التمكين فى مقام الاستقامة الذين أفناهم الله تعالى بالكيفية وما ترك عليهم شيئا من بقية الآنية والآئذنية ثم وهب لهم وجودا من ذاته حتى قاموا به وفعلوا بصفاته وهو من أخلاق الله تعالى ليس لأحد فيه نصيب، ولهذا بعد أن أمر سبحانه به نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بين له عليه الصلاة والسلام إنك لا تباشره إلا فى ولا تطيقه إلا بقوى ثم قال سبحانه له صلى الله تعالى عليه وسلم : (ولا تحزن عليهم) فالكل منى (ولا تلك فى ضيق مما يمكرون) لاشراح صدرك بى (إن الله مع الذين اتقوا) بقاءهم وفنوا فيه سبحانه (والذين هم محسنون) بشهود الوحدة فى الكثرة وهؤلاء الذين لا يحجبهم النقص عن الجمع ولا يجمع عن الفرق ويسمعهم مراعاة الحق والخلق، وذكر العائى أن التقوى فى الآية بمنزلة التوبة للعارف والاحسان بمنزلة السير والسلوك فى الأحوال والمقامات إلى أن ينتهى إلى نحو الرسم والوصول إلى عخدم الأنس، هذا والله سبحانه الهادى إلى سواء السبيل ففسأله جل شأنه أن يهدينا إليه ويوقنا لئلا نلغى لديه ويفتح لنا خزائن الأسرار ويحفظنا من شر الأشرار بحمرة القرآن العظيم والرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم.

(لقد تم الجزء الرابع عشر وبالله إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر وأوله سورة الإسراء)

فَهْرَسْتِ

الجزء الرابع عشر من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
مسحورون (٢١)	(سورة الحجر) ٢
٢١ ذكر شيء من الدلائل السماوية على التوحيد	٢ مناسبتها لما قبلها
٢٣ حفظ السماء من الشياطين الا من استرق السمع	٣ بيان وجه التغاير بين السحاب والقرآن
٢٣ ذكر مطاعن الفلاسفة في استراق الشياطين السمع	٤ الكلام على رب ولغاتها
٢٤ جواب الامام الرازي على تلك المطاعن	٥ الكلام على معنى رب وأحكامها
٢٥ بيان ضعف أجوبة الامام الرازي	٧ أقوال المفسرين في معنى رب من قوله (ربما يود الذين كفروا) الخ
٢٧ الاستدلال على التوحيد بأحوال الارض	٩ تأويل قوله تعالى (ذرهم يألفوا ويتمتعوا ويلههم الأمل)
٢٩ تأويل قوله (وان من شيء الا عندنا خزائنه)	١٠ بيان ان الله جعل لكل أمه في هلاكها أجلا
٣٠ تفسير قوله (وأرسلنا الرياح لواقح) الخ	١١ بيان أن الامم لا تتقدم عن أجلها المقدر ولا تتأخر
٣٢ الاستدلال على حال علم الله بعلمه بالمستقدمين والمستأخرين	١٢ رمى الكفار النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون
٣٣ مبحث في المادة التي خلق منها الانسان	١٢ اقتراح الكفار على النبي أن يأتيهم بالملائكة
٣٤ مبحث في المادة التي خلق منها الجنان	١٣ بيان أن الملائكة لو نزلت لجاءت بنقيض مطلوبهم
٣٥ مذهب جمهور ارباب الملل وأصحاب الروحانيات وبعض متقدمي الفلاسفة في إثبات وجود الجنان خلافا لمعظم الفلاسفة المتكبرين لوجودهم	١٥ الكلام على لفظة « إذا »
٣٥ اختلاف المتبئين في حقيقة الجنان	١٦ الكلام على تكفل الله بحفظ القرآن
٣٦ اختلاف العلماء في الجن هل هم جنس غير الشياطين أم لا وهل يتناسلون أم لا	١٧ تأويل قوله تعالى (كذلك نسلك في قلوب المجرمين)
٣٦ بيان أصنافهم	١٩ بيان أن سنة الله في اهلاك المكذبين من هذه الامة كسنته في العابرين
٣٦ مبحث في الكلام على الروح	١٩ تأويل قوله (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يمرجون) الآية
٣٧ بيان النسكة في إضافة الروح الى ضميره تعالى في الآية	٢٥ توجيه الاضراب في قوله (بل نحن قوم

صفحة	صفحة
٧١	٣٨ بيان مذهب المتكلمين في الروح
٧٢	٤١ اختلاف العلماء في حدوث الروح هل هو قبل الابدان أو بعدها ويتفرع على هذا
٧٤	مباحث متممة جذيرة بالاهتمام
٧٤	٤٥ أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام
٧٥	٤٦ امتناع ابليس اللعين من السجود لآدم عليه السلام
٧٦	٤٧ طرد ابليس ولعنه الى يوم الدين
٧٨	٤٨ تاويل تعالى قوله (قال فانك من المنظرين) الخ
٧٨	٤٩ اقسام ابليس على أن يزين المعاصي لذرية آدم
٧٩	وان يغويهم
٨٠	٥٠ تاويل المتنزه للاغواء
٨١	٥١ تاويل قوله (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين)
٨٢	٥٢ بيان أبواب جهنم وتخصيص كل فريق من القوة بباب
٨٤	٥٣ (ومن باب الاشارة)
٨٤	٥٤ تفسير قوله تعالى [ان المتقين في جنات وعيون]
٨٦	٥٨ اختلاف العلماء في نزع النمل من قلوب أهل الجنة هل يكون في الدنيا او في الآخرة
٨٦	٥٩ تفسير قوله تعالى (نبي عبادي انا انظر)
٨٧	الرحيم
٨٨	٦٠ قدوم الملائكة على ابراهيم ووجله منهم
٨٩	٦١ تبشير الملائكة لابراهيم عليه السلام باسحاق
٩٠	وتعجبه من ذلك
٩٢	٦٢ الدليل على أن اليأس من رحمة الله كفر وذكر خلاف العلماء في ذلك
٩٤	٦٢ تفسير قوله تعالى (قال فما خطبكم) الخ
٩٤	٦٣ بيان مذاهب النجاة في الاستثنائين الواقعين في قوله تعالى (الا آل لوط انا المنجور اجمعين)
٩٤	الا امرأته) وتحقيق المقام في ذلك
٩٤	٦٧ قدوم الملائكة الى لوط عليه السلام
٩٦	٦٨ تاويل قوله (فأسر بأهلك بقطع من الليل)
٩٦	٦٩ تفسير قوله تعالى (وامضوا حيث تؤمرون)
٩٦	٧٠ الانحاء الى لوط بان دابر قومهم قطوع مصبحين
٧١	٧١ حكاية ما صدر من قوم لوط حين وقوفهم على مكان الاضياف
٧٢	٧٢ تفسير قوله تعالى (لعمرك انهم اني سكرتهم يعمهون)
٧٤	٧٤ أخذ الصيحة للمجرمين
٧٤	٧٤ الدليل على جواز الحكم بالفراسة
٧٥	٧٥ تكذيب أصحاب الحجر صالحا عليه السلام واعراضهم عما جاء به من الآيات
٧٦	٧٦ تسلية النبي ﷺ بالانتقام من آذاه وكذبه يوم القيامة
٧٨	٧٨ أقوال العلماء في المراد بالسبع المثاني
٧٨	٧٨ الكلام على اشتقاق المثاني
٧٩	٧٩ تاويل قوله تعالى (لا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم الآيات)
٨٠	٨٠ بيان المراد بالملتزمين الذين جعلوا القرآن عضنين وتحقيق الكلام على التشبيه الواقع في الآية
٨٤	٨٤ بيان انه لا منافاة بين قوله تعالى (فورك لنسائهم اجمعين) وبين قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)
٨٦	٨٦ تفسير (انا كفيناك المستهزئين)
٨٧	٨٧ تفسير (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين)
٨٨	٨٨ (ومن باب الاشارة في الآيات)
٨٩	٨٩ (سورة النحل)
٩٠	٩٠ بيان أن المراد بامر الله ما وعد الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الاعداء والانتقام منهم لا الامر الشرعي
٩٢	٩٢ بيان طريق علم الرسول بآيات ما وعد به
٩٤	٩٤ الدليل على أن التوبة منه من الله والرد على المتصوفة القائلين بانه لا حاجة للخلق الى ارسال الرسل عليهم السلام
٩٤	٩٤ تفسير قوله تعالى (ان أنذروا أنه لا اله الا أنا فاقفون)
٩٦	٩٦ شروع في ذكر أدلة التوحيد والاستدلال بخلق السموات والارض)